

Anthropologie politique

Rivière, Claude

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Sociologie

CURSUS

Anthropologie politique

Claude RIVIÈRE



ARMAND COLIN

Claude RIVIÈRE

Anthropologie politique



ARMAND COLIN

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de copyright

introduction

Les perspectives de l'anthropologie politique

1. Classificatoire

2. Comparative

3. Critique

4. Holiste

5. Dynamiste

PREMIÈRE PARTIE Concepts et débats

Chapitre 1. Le politique : pouvoir, lien, organisation

1. Nature du pouvoir

1.1. Du pouvoir en général

1.2. Le pouvoir politique

1.3. Sémantique autour du pouvoir

2. Conditions d'accès au pouvoir

2.1. Sources et ressources du pouvoir

2.2. L'exercice de la contrainte

2.3. Les idéologies de la domination

3. Organisation du pouvoir et lien politique

3.1. Variables de l'organisation politique

3.1.1. La centralisation ou la décentralisation du pouvoir

3.1.2. Le degré de spécialisation dans la fonction politique

3.1.3. La concentration ou la dispersion du pouvoir

3.1.4. La succession et le recrutement des autorités

3.2. *Formes du lien politique*

3.2.1. *Diversité des loyalismes*

3.2.2. *Relation de subordination*

3.2.3. *Lien de dépendance mutuelle*

3.2.4. *Rapport de négociation*

3.2.5. *Processus d'intégration*

Chapitre 2. Histoire de l'anthropologie politique

1. Le berceau de la philosophie et du droit

1.1. *De l'état de nature à l'état de société*

1.2. *Du droit du sang au droit du sol*

2. Sociétés sans État et sociétés étatiques

2.1. *De l'origine de l'État*

2.2. *L'apport majeur du fonctionnalisme britannique*

3. La politique en acte et son fonctionnement

3.1. *La perspective dynamiste*

3.2. *Autour de Georges Balandier*

3.3. *Actions et jeux politiques*

3.4. *La société contre l'État*

3.5. *Une anthropologie de l'État moderne*

DEUXIÈME PARTIE Champ du politique dans les sociétés préindustrielles

Chapitre 3. Types d'organisation politique

1. La bande

2. Les sociétés à pouvoir diffus

3. Les chefferies

3.1. *Caractères généraux*

3.2. *Polarités extrêmes*

3.3. *Chefferies amérindiennes*

3.4. *Chefferies océaniques*

3.5. *Chefferies africaines*

4. L'État

4.1. Caractérisations majeures

4.2. Formation des États

4.3. Les empires

4.4. L'État-nation moderne

Chapitre 4. Assises stratifiées du politique

1. Quelques bases de la stratification

1.1. Parenté, famille et pouvoir

1.2. Des variables démographiques et écologiques

1.3. Le facteur âge en politique

1.3.1. L'ordre des générations

1.3.2. Les associations d'âge

1.3.3. Les classes d'âge

1.4. Femmes dans l'arène ou en dehors

1.5. Le prestige par l'économie

2. Quelques systèmes de hiérarchies

2.1. L'esclavage et le politique

2.2. Structures politiques de type féodal

2.3. Systèmes de castes

2.4. Systèmes mixtes et variables croisées

2.5. Les classes recomposées

TROISIÈME PARTIE Structures politiques en mouvement

Chapitre 5. Le fonctionnement des systèmes politiques

1. Institutions et traditions

1.1. Approche par les institutions

1.2. Traditions et sociétés traditionnelles

2. Modèle fonctionnaliste d'équilibre

2.1. Malinowski

2.2. Parsons

3. Dynamique de fonctionnement

3.1. Manipulations

3.2. Jeux et stratagèmes

3.3. Dysfonctionnements de l'intégration

3.4. Changements

3.5. Factions informelles

4. L'analyse systémique du politique

4.1. Le schéma général

4.2. Les processus spécifiques

4.2.1. Qu'est-ce qui entre dans le système ?

4.2.2. D'où proviennent ces entrées ?

4.2.3. Quelles demandes sont formulées et comment ?

4.2.4. Quels types de ressources (déterminant ce qu'un système politique peut faire) et de contraintes (ce qu'il ne peut pas faire) entrent dans le système ?

4.2.5. Comment ces exigences et ressources sont-elles triées à l'arrivée dans le système ?

4.2.6. Quelles ressources peuvent être mobilisées pour faire aboutir ces demandes ?

4.2.7. Comment sont réduites et régulées les exigences ?

4.2.8. Qu'en est-il des décisions sortant du système

4.2.9. De quoi dépend le passage du niveau impératif au niveau exécutif ?

4.2.10. Comment fonctionnent les régulations rétroactives du système ?

4.2.11. Quels jugements porter sur le systémisme politique ?

5. Politiques de modernisation

5.1. Système de mobilisation

5.2. Système de communauté

5.3. Système d'autocratie modernisante et bureaucratique

Chapitre 6. Les dynamiques sociopolitiques

1. Les conflits : expression et traitement

1.1. Litiges privés et vengeances de sang

1.2. Causes des conflits

1.2.1. Conflits de pénurie

1.2.2. Conflits de valeurs

1.2.3. Conflits des institutions

1.2.4. Conflits de pouvoir

1.3. Les résistances populaires

2. Pour une anthropologie des guerres

2.1. *Le débat anthropologique*

2.2. *Finalités*

2.3. *issues réelles : assujettissement, commerce, passage à l'État*

2.4. *Fonctions et conséquences*

3. États modernes et tensions ethniques

3.1. *Cas américains et asiatiques*

3.2. *Une difficile intégration nationale en Afrique*

3.3. *Formes de particularismes*

4. Dynamiques modernes et politiques de développement

4.1. *L'ordre colonial contesté*

4.2. *Un système politique intégrateur*

4.3. *Des aléas économiques*

4.4. L'intervention politico-économique pour le développement

4.4.1. *Indices et indicateurs*

4.4.2. *Étapes*

4.4.3. *Blocages*

4.4.4. *Mobilisation*

4.4.5. *Dépendance*

QUATRIÈME PARTIE Le pouvoir et le sacré

Chapitre 7. Politique et religion

1. Le pouvoir sacralisé

1.1. *Transcendance du pouvoir*

1.2. *La royauté sacrée*

1.3. *Signes corporels de sacralité royale*

1.4. *La théocratie*

1.5. *Attitudes politiques des religions*

2. Positions théoriques et orientations historiques

2.1. *Théories fondatrices au XIX^e siècle*

2.2. *Dieu et César*

2.3. *Le christianisme réformé*

2.4. Un catholicisme plutôt de droite

2.5. Un islam entreprenant

2.6. L'Asie aux violences contenues

3. Exemples africains de rapports religion-politique

3.1. Action de la religion sur la politique

3.2. Action de la politique sur la religion

3.3. Religion et transition démocratique

3.4. Nationalisme et religion

Chapitre 8. Les liturgies politiques

1. Des mises en scène

1.1. La ritualisation du politique

1.2. Des mythes modernes

1.3. Affirmation de l'ordre et conjuration du désordre

2. Structures et fonctions

2.1. Analyse structurelle d'un rite électoral

2.1.1. La structure temporelle de l'action

2.1.2. La structure des rôles

2.1.3. La structure des valeurs et des fins

2.1.4. La structure des moyens

2.1.5. La structure des communications

2.2. À quoi servent les rites politiques ?

2.2.1. Intégration

2.2.2. Légitimation

2.2.3. Hiérarchisation

2.2.4. Moralisation

2.2.5. Exaltation

3. Symbolique et dynamique

3.1. La charge symbolique du politique

3.2. Variations des liturgies politiques

Conclusion

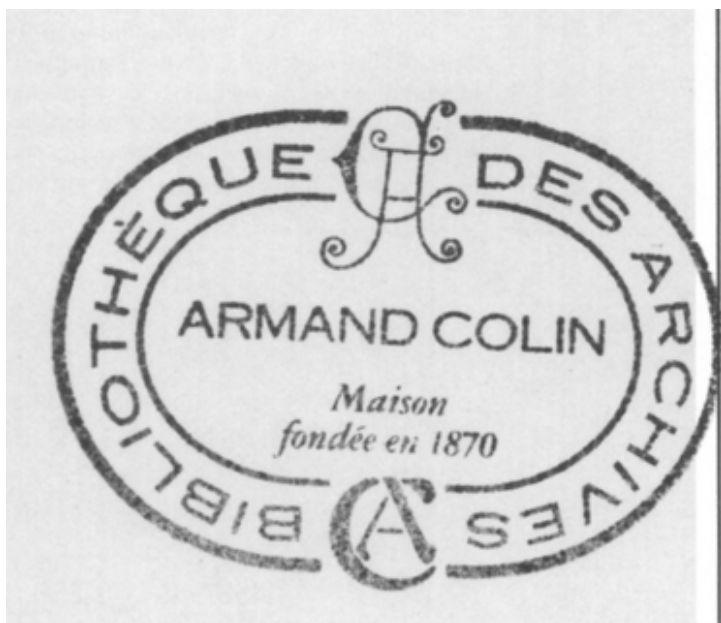
Bibliographie

Glossaire

[Index des auteurs](#)

[index thématique](#)

© Armand Colin/HER, Paris, 2000
978-2-200-25664-7



COLLECTION Cursus • SOCIOLOGIE

sous la direction de Gilles Ferréol



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine universitaire, le développement massif du « photocopillage ». Cette pratique qui s'est généralisée, notamment dans les établissements d'enseignement, provoque une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée. • Nous rappelons donc que la reproduction et la vente sans autorisation, ainsi que le recel, sont passibles de poursuites. Les demandes d'autorisation de photocopier doivent être adressées à l'éditeur ou au Centre français d'exploitation du droit de copie : 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris. Tél. 01 44 07 47 70.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par

tous procédés, réservés pour tous pays. • Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'oeuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

**ARMAND COLIN • 21, RUE DU MONT-PARNASSE • 75006
PARIS**

Introduction

Si l'anthropologie avait limité son marché à la livraison de bribes de sociétés primitives ou archaïques à quelques amateurs d'exotisme, elle aurait fermé boutique depuis longtemps. Si vraiment « tout est politique » comme le clamaient les oracles de 1968, les spécialisations disciplinaires concernant la politique comme gestion des sociétés sur le court terme et le politique comme système d'organisation de l'ordre social dans le long terme auraient dû passer aux oubliettes au profit d'une sociologie globalisante (qui eût été confuse). Force est de constater qu'il y a du politique dans toute société, mais pas de la même façon, pas n'importe où, pas avec les mêmes formes d'autorité et de sanction, pas nécessairement avec une instance centrale de gouvernement. Bien sûr, tous les peuples s'inscrivent désormais dans des champs nationaux (et internationaux) que l'histoire contemporaine leur a imposés, mais l'existence du politique ne repose pas avant tout sur l'existence de l'État.

Née dans les années trente d'un désir de connaissance des systèmes juridiques tribaux et de leur adaptation au fonctionnement du politique dans le cas de l'indirect rule (gouvernement indirect) propre aux colonies britanniques, l'anthropologie politique n'est ni réflexion philosophique sur les origines de la société et de l'État, ni étude des seuls modes d'organisation politique pré-étatique, bien qu'elle se soit constituée par omission volontaire (Georges Balandier excepté dans les années cinquante) du contexte colonial surplombant les systèmes d'autorité traditionnels. Depuis, elle a corrigé son tir et pris pour thème important de réflexion, dans les pays neufs, les rapports entre État et ethnie. Les sociétés décolonisées ne se comprennent ni à partir d'un système purement étatique et centralisé, ni comme somme de pratiques et d'entités socioculturelles emboîtées : ethnies, castes, communautés locales ou minorités, mais par l'interaction des deux instances.

L'anthropologie, qui étudiait naguère des sociétés éloignées, prend désormais en considération les mondes contemporains, et l'anthropologie politique présente, sous l'angle qui est le sien, le regard sur le soi collectif des sociétés actuelles aux traditions plus ou moins désagrégées.

Les perspectives de l'anthropologie politique

Les perspectives qu'adopte l'anthropologie politique pour cerner son objet peuvent être qualifiées comme suit.

1. Classificatoire

À partir des recherches, fonctionnalistes britanniques notamment, ont proliféré les typologies d'organisations sociopolitiques. S'impose encore plus ou moins, comme une prison, la dichotomie : sociétés à État, sociétés sans État. Mais on verra la variété des organisations politiques fondées sur des classes d'âge, sur le pouvoir de quelques lignages majeurs, sur la répartition des rôles de responsabilités de différents groupes locaux et lignagers à l'intérieur de l'ethnie, sur une structure décentralisée de villages confédérés en chefferie, sur un polycéphalisme de sociétés unies surtout par un même schème rituel.

Beaucoup de typologies sont élaborées sans énoncer leurs bases de caractérisation ou ne couvrent qu'un échantillon limité de sociétés. Combien suivent encore les critères des colonisateurs qui élaboraient leurs classifications à partir de l'étendue du territoire, ou du train de la Cour, ou bien de la renommée de personnages politiques, ou encore de l'absence d'appareil administratif et de différenciations sociales marquées ! Même actuellement, ce qui est chefferie pour un chercheur est royaume pour l'autre, ou principauté, ou État en formation (inchoate State) ou État primitif (early State). Même aléatoire, le besoin de classement se révèle nécessaire, comme nous le verrons, dans l'analyse des formes de pouvoir, des catégories d'autorité ou de souveraineté, des types de sanctions, des structures sociales, des attitudes politico-religieuses. Point de conceptualisation sans ordre dans les idées, sans définition et rangement des concepts.

2. Comparative

La comparaison porte, selon les suggestions d'Émile Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), sur des sociétés de différents types politiques (bande et chefferie), sur des sociétés semblables au fonctionnement différent (régime de type présidentiel, social-démocratie), sur la même société à différents moments de son histoire (France de Mac-Mahon ou de Pétain). Bien qu'elle ne puisse toujours éviter de livrer des pièces détachées hors territoire et hors contexte, notre recherche tentera d'appréhender les différentes composantes de la vie politique en les confrontant d'une société à l'autre : institutions, actions, symboles, rites...

Dans *Jeux de miroirs* (Paris, EHESS, 1998), Jean-Claude Muller a mené une des plus intéressantes études comparatives des systèmes politiques du haut plateau nigérian près de Zaria : groupes irigwe, rukuba, abisi, birom, ganawuri..., aux contacts bien attestés, en utilisant des concepts structuralistes. Il parvient à la conclusion suivante :

« Ces sociétés, bien que fort différentes, se sont pensées ensemble, utilisant chacune les mêmes idées et les mêmes éléments mais en les arrangeant et en les organisant. Chacune s'emploie ainsi à faire la même chose que ses voisines tout en se différenciant, sans que ni la densité démographique ni le système de production n'interfèrent dans ces conduites novatrices. »

La comparaison peut ailleurs souligner les dissemblances et ne porter que sur telle institution : pratique du régicide chez les Moundang et les Chamba du Nord-Cameroun ou son absence chez les Dii de l'Adamaoua, rites avec crânes d'ennemis décapités après cannibalisme réel chez les Rukuba, symbolique chez les Irigwe (Muller, 1998).

3. Critique

Contre une tendance fonctionnaliste à penser le politique comme machine à intégrer, à hiérarchiser et à reproduire le politique, des courants dynamistes ou marxistes ont insisté sur les conflits, crises, stratégies, manipulations du système politique. Certaines critiques ont porté sur l'opposition schématique entre tradition, surestimée

par bien des ethnologues, et modernité dans les institutions, sur lesquelles se focalisent juristes et politologues. On a démolé des spéculations sur la naissance du politique. On a contesté que *l'ultima ratio du pouvoir* soit partout le recours à la force. Et bien des thèses fulgurantes de Pierre Clastres ont été mises à mal.

4. Holiste

L'organisation sociopolitique est saisie par Herbert Spencer comme ensemble organique, par Émile Durkheim comme ensemble de segments liés par une solidarité ou mécanique ou organique, par David Easton comme système intégré. Entre la stratification sociale, les modes de production ou les systèmes culturels, des nœuds de relation permettent d'affirmer une totalité liée à un type de pouvoir et d'organisation. Même si l'intérêt porte sur les politiques locales (notables de Lozère pour Yves Pourcher), jamais le local n'est coupé du global. Et la vie dans les îles Trobriand de Mélanésie ne se comprend guère hors des réseaux sociopolitiques mais surtout économiques, parentaux, religieux de la *kula*.

5. Dynamiste

L'anthropologie politique se doit de s'appuyer sur le réel vécu et pensé au cours des siècles dans les diverses aires culturelles dont certaines, telles l'Océanie, l'Amazonie et même l'Amérique du Nord ont été longtemps dépourvues d'État, mais pour autant elle ne néglige pas les processus de transformation politique sous l'effet de forces externes et internes : tournants capitaux des indépendances en Afrique noire, montée sur la scène mondiale de puissances asiatiques qui détiennent l'arme atomique ou quelques parts importantes du marché mondial, bouleversements consécutifs à la chute du mur de Berlin, ou bien, de moindre ampleur, changements provoqués par une élection dans l'Yonne ou dans la vie du Parlement européen (Marc Abélès). L'approche dynamiste n'est pas une démarche seulement génétique mais une saisie du contradictoire et de l'approximatif dans des relations sociales que les fonctionnalistes comme les structuralistes auraient tendance à analyser sous l'angle du fonctionnement régulier des institutions selon des modèles d'équilibre.

Pour procéder selon ces démarches, on utilise les méthodes habituelles en anthropologie, qui sont décrites dans les ouvrages sur la question dont celui de Jean Copans, *L'Enquête ethnologique de terrain* (Paris, Nathan, 1998) : observation participante ou non avec enregistrement des faits, enquête orale directe avec quête de témoignages, recueil de documentation écrite, interprétation des données dans le cadre d'hypothèses, de modèles, de grilles interprétatives, puis établissement de monographies. La confrontation terrain-théorie vitalise toute anthropologie. Même des terrains revendiqués autrefois par les sociologues sont désormais réexplorés grâce aux méthodes qualitatives de micro-observation accordant un privilège au témoignage direct et vécu. Ainsi se construisent des objets neufs sur des territoires limitrophes.

Son champ, l'anthropologie l'a conquis en partie par légers empiètements sur des terrains voisins :



ceux de la *science politique* : explication de la formation des États, comparaison des sociétés de consensus à celles d'individualisme grandissant, fonctionnement du politique en l'absence d'idéologie ; divers concepts de la philosophie politique ont été stimulants bien que critiqués et corrigés ;



ceux de l'histoire : variété des modes de gouvernement possibles au cours des siècles, lieux de mémoire, temporalités de vie collective intense, sans compter les éléments fournis par la préhistoire et l'archéologie liée traditionnellement à l'anthropologie ;



ceux de la *sociologie* : gestion des passions politiques (Pierre Ansart), résurgence des identités régionales ou nationales, dialectique du politique et du culturel ; mais il ne sera pas question ici de démocratie et de dictature, de capitalisme et de socialisme, de militantisme, d'élection, de vie partisane, ce qu'on trouvera développé dans Philippe Guillot, *Introduction à la sociologie politique*, Paris, Colin, 1998.

Après 1960 et les décolonisations, les historiens, politistes et sociologues investissent des champs exotiques du Tiers Monde que les anthropologues avaient l'habitude de se partager. Inversement l'État moderne et les changements politiques se laissent analyser sous l'angle anthropologique, sans revendication de monopole territorial. Entre les sociétés politiques modernes et l'exercice du politique dans des sociétés qui n'ont connu l'État qu'il y a un ou

deux siècles, bien des maillons restent à découvrir qui impliquent un détour par des recherches concrètes et théoriques relevant de l'anthropologie associée à l'histoire orale ou écrite. Le politique dans les sociétés dites traditionnelles montre une imbrication forte avec des phénomènes relevant de la parenté, de l'économie, de la religion, des stratifications sociales. Le pouvoir au singulier, entendu comme pouvoir politique, dérive de multiples autres formes de pouvoir dont il importe de penser la complexité et les diverses dimensions. Le système électoral généralisé n'appartient guère qu'à nos démocraties occidentales contemporaines, aussi convient-il d'explorer les formes de légitimité du pouvoir et les représentations du politique au travers des symboliques, des rituels, des conflits, des systèmes organisationnels, des sanctions éclairant les moyens dont l'exécutif dispose pour forger les coutumes, lois, traditions qu'il a pour charge de faire appliquer.

La démarche d'exposé de toutes ces questions suivra la logique suivante rythmant la succession des chapitres :

- ▲ énoncer les concepts fondamentaux de l'anthropologie politique ;
- ▲ montrer l'évolution de la discipline à travers son histoire ;
- ▲ dire quelles classifications majeures des sociétés politiques l'anthropologie adopte ;
- ▲ exposer le jeu des variables les plus fondamentales pour l'analyse du politique ;
- ▲ présenter le politique sous l'aspect de son fonctionnement dans différents systèmes ;
- ▲ saisir la vie mouvante du politique, notamment dans les sociétés du Tiers Monde encore plus sujettes que les autres à transformation ;
- ▲ apprécier les interinfluences du religieux et du politique chez des peuples où les traditions du chamanisme, de la magie, du roi divin, ou d'institutions à tendance dogmatique agissent fortement sur le pouvoir ;
- ▲ analyser la ritologie et la symbolique des pouvoirs qui se mettent en scène pour se glorifier et affirmer leur transcendance.

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre 1

Le politique : pouvoir, lien, organisation

- ▲ Préciser le halo sémantique des notions de pouvoir et de politique en circonscrivant les champs respectifs, les concepts adjacents et les impropriétés.
- ▲ Différencier la part de l'informel (rapports de force et de soumission) dans le lien politique et celle du formel qui relève de l'organisation (avec sanction, contrainte et domination).
- ▲ Étudier, à propos du pouvoir, ses variables, les manières de l'obtenir, de le conserver et d'exercer une domination.
- ▲ Établir à partir de quels critères se nouent des liens politiques (loyalisme, dépendance, négociation, intégration, etc.).

1. Nature du pouvoir

1.1. *Du pouvoir en général*

Si le politique implique le pouvoir, tout pouvoir n'est pas politique. Il en existe de familiaux, d'économiques, de religieux... Approchons la notion de pouvoir dans sa généralité avant de spécifier ce qui est le propre du pouvoir politique.

- ▲ En un sens général, le pouvoir est *la capacité de mener des actions efficaces* ou encore la faculté de produire des effets recherchés soit sur les choses (pouvoir de piloter un avion), soit sur des individus (pouvoir de commander un régiment, de gracier un prisonnier).

- ▲ *Le pouvoir existe déjà dans le règne animal* (voire dans le règne végétal). Biologistes et éthologues révèlent des rapports de préséance dans le troupeau, un ordre de picotage dans la basse-cour, un ordre d'attaque chez les mammifères.
- ▲ *Le pouvoir est envisageable en terme d'attribut de l'acteur* : X a beaucoup de pouvoir, Y a le pouvoir de guérir les verrues..., ou bien en terme de relation entre humains, tel le pouvoir de convaincre autrui du bien-fondé d'un choix personnel.
- ▲ *Son extension varie selon les acteurs* au leadership plus ou moins restreint, et en fonction du temps car il peut y avoir perte ou gain de crédit.
- ▲ Il est relatif à un champ, à *une sphère d'activité* : le pouvoir du chef de marché ou du patron d'entreprise n'est pas celui du juge.
- ▲ *IL comporte une intensité* selon le degré d'obéissance consenti.
- ▲ *Il suppose une maîtrise de quelque ressource*, ou psychologique, ou économique, ou culturelle, ou parentale. Au sens substantialiste mais métaphorique, « avoir du pouvoir » signifie acquérir, accumuler, distribuer, dilapider des bénéfices ou des avantages.
- ▲ Au sens webérien, *le pouvoir se définit comme la chance de faire triompher*, contre une éventuelle résistance, la volonté ou le point de vue d'un *individu ou d'un groupe* sur un autre. Il est des acquiescements résignés tout comme des consentements actifs. Les tentatives de résistance peuvent être contrées par des actes de prévention ou par des démonstrations symboliques.
- ▲ Dans la relation de pouvoir, il y a souvent asymétrie, échange inégal et restriction apportée à la liberté d'autrui. Dans ce cas, on peut différencier *un pouvoir d'injonction* assorti de sanctions primitives ou punitives, et un *pouvoir d'influence* capable de suggérer un comportement gratifié de contreparties symboliques (estime répondant à la déférence) ou de rémunérations matérielles (fief, pourboire, salaire...). Mais l'obéissance peut aussi provenir de la séduction qu'inspire le leader.
- ▲ Spécifié comme politique et pris dans un sens institutionnaliste, *le pouvoir désigne alors les gouvernants*

(pouvoirs publics) chargés d'assurer la protection de la société contre les désordres et d'opérer les arbitrages nécessaires à la vie et au progrès de la collectivité qu'ils gèrent. Selon Weber, l'État a tendance à s'afficher comme « l'unique source de droit » en ce qu'il a « le monopole de la contrainte physique légitime ».

1.2. *Le pouvoir politique*

Le pouvoir politique diffère d'autres formes de pouvoir en ce qu'il se rapporte aux processus et rôles sociaux par lesquels sont effectivement prises et exécutées les décisions qui engagent et obligent tout un groupe, éventuellement sous la contrainte. Il se définit donc en partie par sa face coercitive, son droit à l'emploi de la force physique comme recours ultime. Il s'exerce dans un cadre territorial (sauf dans le cas d'ethnies aux populations dispersées). Il est institutionnalisé, doté d'une forte autonomie, et a sans cesse à maintenir sa légitimité par l'action. Ses tâches principales sont de maintien de l'ordre et d'administration des groupes constituant la société globale.

Talcott Parsons insiste sur la capacité du pouvoir politique à coordonner des unités sociales autour de la réalisation de fins collectives. Cette coordination, instaurée pour satisfaire l'intérêt commun, revêt un caractère à la fois organisé et hiérarchique.

Mais le politique inclut un rapport de forces entre individus et groupes en compétition, ce qui suppose que des pouvoirs divers s'exercent simultanément soit en symbiose, soit de manière contradictoire. Ainsi le politique se présente-t-il en rose chez les fonctionnalistes et les systémistes comme administration cohérente de la société globale, ayant un but intégratif et opérant une régulation cybernétique des demandes du peuple, des soutiens du régime et des processus décisionnels. Il se présente en noir pour les marxistes et les anarchistes comme contrôle d'un groupe sur la société globale, sur fond de violence plus ou moins légitime (mais la violence révolutionnaire est légitimée) avec recours possible à la force (guerre, emprisonnement, amende pour contravention, confiscation de biens ou de droits) et domination coercitive à base économique par des propriétaires de moyens de production.

Tandis que John Galbraith soutient que le pouvoir est de plus en plus diffusé dans la société, C. Wright Mills voit l'élite du pouvoir se reproduire au sein de la haute bourgeoisie et Pierre Bourdieu dans

les grandes écoles en France. D'autres font le simple constat d'un accaparement par l'État, même en régime libéral, d'un nombre toujours croissant de pouvoirs sur l'éducation, la santé, l'environnement, l'architecture urbaine depuis un siècle. Quant aux technocrates de Bruxelles, ils annexent sans cesse plus de secteurs de l'activité sociale pour les contrôler administrativement et les réglementer bureaucratiquement.

Modéré dans son opinion, l'auteur de la première *Anthropologie politique* (1967) française, Georges Balandier, dit le pouvoir politique accepté en tant que garant de l'ordre et de la sécurité, révérend en raison de ses implications sacrées, contesté puisqu'il justifie et entretient l'inégalité entre statuts, rangs, partis ou classes. L'exercice du pouvoir suppose une relation ambiguë, d'une part d'approbation réciproque, facteur d'intégration, de reconnaissance d'une légitimité ou d'alliance entre partisans, d'autre part d'antagonisme lisible dans les refus, la violence unilatérale et l'exercice de la contrainte.

Le propre du politique paraît être la synthèse, en ce qu'il se confond avec l'organisation de la société globale. Le pouvoir politique coordonne par des règles les conduites individuelles et gère les rapports conflictuels entre personnes et groupes, mais la manière de décider varie selon les voies et moyens d'exécution.

Sous la diversité des formes du politique, peut-on découvrir une essence ou une nature du pouvoir ? Question de philosophie, pas d'anthropologie, tant les pouvoirs apparaissent pluriels, en relation avec d'autres phénomènes et institutions comme le sacré ou la parenté, distribués entre plusieurs sources (les dieux, la terre, les ancêtres), délégués à divers personnages (maître de la terre, chamane, chef militaire, anciens en conseil...), hiérarchisés selon différentes modalités !

1.3. *Sémantique autour du pouvoir*

Fort varié et sujet à glissements conceptuels est le vocabulaire qui entretient des relations avec le mot « pouvoir » et qu'il convient de clarifier pour éviter de confondre des notions et des processus.

1.3.1. *L'influence*

C'est une relation de modification du comportement d'autrui en raison d'un processus de communication, par exemple l'art oratoire chez un chef kwakiutl d'Alaska ou chez un griot chanteur et généalogiste du Mali ou de Guinée. L'influence, qui n'a rien de propre au politique, ne rompt pas en principe la présomption d'égalité entre partenaires. Cependant l'influence liée au prestige tend souvent à manifester des différences hiérarchiques.

1.3.2. La puissance de modification des conduites

Elle s'obtient grâce à des incitations, mais aussi grâce à des sanctions physiques (chicote ou au contraire soin médical), morales (honneur ou infamie dans le Japon médiéval), économiques (obtention d'un service ou privation d'un bien). Des négociateurs qui réussissent par leur puissance liée à leur richesse en riz, à leur prestige religieux ou à leur réputation de coupeur de têtes, ne rendent pas de sentence et n'ont pas de pouvoir exécutoire. Le terme de puissance publique ou de pouvoirs publics réfère à un sens différent : celui d'organisation politique.

1.3.3. L'autorité

Elle se définit par l'aptitude à se faire obéir quand on commande, en raison d'un ascendant exercé par le détenteur d'un pouvoir. La reconnaissance d'une supériorité dans le commandement entraîne l'obéissance consentante (autorité *de facto*). L'autorité *de jure* est celle de dictateurs ou de caudillos latino-américains qui obtiennent un acquiescement passif aux règles qu'ils édictent et dont ils sanctionnent les transgressions. L'autorité des gouvernants utilise souvent des médiations administratives, ce qui n'est pas le cas évidemment de l'autorité dominante du père dans la famille.

Plus on montre son pouvoir par l'action et la théâtralisation, plus on en acquiert généralement. Comme le pouvoir risque de s'affaiblir par un exercice répété, il lui arrive de sombrer dans l'autoritarisme par excès de décisions péremptoires émanant d'un seul individu. De nombreuses études américaines (Lewin, Sennett) et française (Bourricaud) portent sur les phénomènes de prestige, de leadership et d'autorité du chef.

1.3.4. La domination

Elle résulte du recours à la puissance pour obtenir l'exécution de décisions et aboutit à une dissymétrie sociale entre dominants et dominés. La domination relève de la structure sociale, le pouvoir de la relation et de l'action. Mais l'exercice du pouvoir a des effets générateurs de domination, avec cette différence que les structures de domination présentent un caractère changeant et périssable, tandis que le pouvoir politique est permanent malgré la succession et la variété de ses titulaires. À noter que la domination politique peut avoir pour alliés des pouvoirs extérieurs à l'appareil politique : poids économique de la grande bourgeoisie, influence médiatique des intellectuels.

Quant au rapport inégalitaire dominant-dominé, il suscite généralement des contestations comme l'avaient souligné, avant les anarchistes et les marxistes, les philosophes des Lumières dénonçant les empiétements de l'absolutisme et du despotisme (non éclairé) sur la liberté des citoyens. Quels que soient les effets de domination, et parce que les instruments de la puissance publique (armée, sorciers, puissances surnaturelles dans les sociétés non étatiques) ne sauraient être indéfiniment coercitifs, l'obéissance des dominés est généralement consentie dans la mesure où le pouvoir est considéré comme légitime.

1.3.5. La légitimité

Selon Max Weber, il y aurait trois types de légitimité :

- ▲ le type *traditionnel*, soutenu par une croyance en la valeur majeure des traditions ;
- ▲ le type *charismatique*, fondé sur les dons exceptionnels ou les qualités éminentes du chef ;
- ▲ le type *rationnel*, appuyé sur la logique des règles du droit et sur la compétence personnelle.

Mais dans les sociétés traditionnelles aussi bien que modernes, les fondements de la légitimité et plus généralement du pouvoir se cataloguent difficilement : un homme compétent (type 3) peut acquérir un rayonnement (type 2), se réclamer d'une tradition lignagère ou institutionnaliser son pouvoir dans sa descendance (type 1). Selon le cas, la légitimation s'obtient par la possession d'une puissance magique, la volonté des dieux ou des ancêtres, la

détention de richesses, la supériorité idéologisée d'une caste ou d'une ethnie, les qualifications techniques, la possession de moyens de sanction, le respect ou l'amour du *Führer*, la dictature du prolétariat, la souveraineté du peuple, etc.

1.3.6. La souveraineté

Elle ne s'identifie pas au pouvoir absolu mais seulement à un pouvoir supérieur à celui de groupes particuliers composant la société, et relativement indépendant des puissances étrangères. Mythe politique et construction de juristes pour légitimer initialement les prétentions des rois de France et d'Angleterre face à celles du pontife romain et du chef du Saint Empire germanique, la souveraineté est désormais un principe d'égalité juridique entre États légitimant la résistance des faibles face aux forts, mais efficace seulement en fonction des ressources économiques, militaires ou diplomatiques, avancées comme pions dans un jeu de pressions réciproques. C'est aussi un attribut du peuple d'où provient toute légitimité dans une démocratie ; le peuple souverain étant censé légitimer, par le suffrage universel ou par l'élection de représentants, l'action des pouvoirs publics en vue notamment d'opérer un règlement de conflits à l'intérieur d'un État.

Si en France, depuis 1793, la souveraineté appartient à la Nation, il se peut qu'ailleurs elle appartienne au roi, ou bien au conseil des anciens dans une organisation villageoise où existent là aussi, des rapports de forces, des stratégies d'acteurs et des contraintes provenant de l'organisation coutumière.

Ces six notions sont à traiter moins comme des faits que comme des catégories morales. Il est des relations de domination-dépendance consenties, d'autres rejetées. Et la relation de pouvoir peut se modifier avec le temps à l'intérieur des mêmes structures politiques, en ce que le chef devient tyran ou perd son crédit, donc sa légitimité. À observer aussi que le pouvoir politique peut exister sans souveraineté territoriale (ou si faible : Vatican, Monaco), lorsque par exemple il s'exerce sur des clans sans gouvernement central chargé du contrôle social, le système magico-religieux assumant les fonctions du judiciaire.

Si l'histoire écrite ou orale peut nous renseigner sur l'origine de telle souveraineté, c'est plutôt à la sociologie, à la psychologie sociale et à la science politique de nous éclairer sur ce qui sert d'appui au pouvoir pour une conquête, pour son maintien et pour

une action efficace.

2. Conditions d'accès au pouvoir

2.1. Sources et ressources du pouvoir

Point de politique possible sans exercice d'un pouvoir, mais d'un pouvoir aux sources et ressources fort diverses puisqu'il peut s'appuyer, comme on l'a vu partiellement, sur différents phénomènes qu'il est bon de récapituler et qui jouent souvent de manière simultanée. L'observation des sociétés avancées tendrait à nous focaliser sur trois facteurs principaux : la compétence, le charisme, la coercition. Mais comme nos États sont constitués de longue date, nous aurions tendance à sous-estimer l'assise spatiale du pouvoir (ou le facteur territorial) dont on sait combien les juristes, les historiens, les géographes l'ont valorisé et dont chacun de nous est conscient lorsqu'il différencie pouvoir local et pouvoir global. Ces données étant fort bien étudiées par la sociologie politique, nous insisterons sur trois autres sources et ressources du pouvoir : la famille, l'économie, la religion, qui contribuent, souvent de manière capitale dans les sociétés étudiées par l'anthropologie, à la formation et au développement du lien politique.

2.1.1. La compétence

Elle paraît être le premier critère de choix du chef. Il peut s'agir : d'une compétence technique faisant jouer les critères de qualification et de conformité au poste ; d'une compétence humaine : intelligence, confiance en soi, désir de réalisation, force de caractère, réalisme, sociabilité, maturité émotionnelle, jugement droit ; d'une compétence décisionnelle : aptitude à proposer des objectifs aux groupes, à s'adapter aux besoins et demandes, à mener à bien la réalisation des fins collectives.

2.1.2. Le charisme

Issu d'une compétence humaine, il représente une forme de pouvoir personnel d'un guide, héros, leader ou chef auquel sont attribuées des qualités mythifiées comme surhumaines, ce qui rend fragile et provisoire ce pouvoir dans la mesure où des crises suivent souvent la disparition du chef. Chez les Indiens des Plaines d'Amérique du nord, du Mexique et d'Amazonie, la bravoure est source d'un prestige particulier. Beaucoup de bandes dessinées commandées par des chefs d'État africains ont contribué à la glorification du « leader bien-aimé ». Les Roumains travaillés par la propagande magnifiaient « l'Aigle des Carpates » (Ceaucescu). La plupart des peuples cherchent à s'identifier à leur chef prestigieux auquel ils portent respect et amour.

2.1.3. La coercition

Avant d'analyser en détail le système de contrôle social avec lois et sanctions sans lequel il n'est point d'exécutif ; signalons que l'exercice de la contrainte, comme instrument de pouvoir, suppose la possession de moyens de récompenser les conduites conformes par des honneurs conférés et de sanctionner les conduites d'opposition et de déviance par la honte, la mise en quarantaine, la réparation, le châtiment corporel, etc. Afin d'être efficace, dans nos États modernes, le pouvoir doit disposer de moyens d'administration et de contrôle pour la proposition et la préparation d'une décision par exemple, ou pour influencer positivement sur les réseaux médiatiques.

2.1.4. Le facteur territorial

Sans être la source lui-même du pouvoir, l'espace comme cadre d'action ou comme argument des « droits du sol » intervient de façon déterminante dans la vie politique dans la mesure où l'exercice du pouvoir est circonscrit par le cadre d'un village, d'un district, d'une province et où l'intégrité du territoire constitue un élément essentiel de la souveraineté politique. Un peu partout est reconnu le droit du premier occupant, c'est-à-dire son pouvoir de gérer son territoire. Dans l'État nupé du Nigeria (*cf.* Siegfried Nadel) constitué par la conquête, l'espace est une donnée prioritaire de

l'action politique en ce qu'il est indispensable à l'équilibre économique et à la sécurité d'une société hétérogène (de par son système d'esclavage) et intégrée seulement par son idéologie d'exaltation des valeurs historiques du peuple nupé. La subordination des parties à l'organe central chargé de la défense a tendance à être d'autant plus forte que les conditions écologiques et morphologiques, les types de production et de produits (plus ou moins faciles à razzier, périssables ou non) rendent les groupes plus vulnérables à l'agression.

2.1.5. La tradition parentale

Elle peut prendre la forme d'un rattachement unitaire par filiation dans les sociétés segmentaires (cas des Nuer du Soudan) ou de systèmes d'échanges matrimoniaux (cas des Kachin de Birmanie). Le système de parenté nuer étudié par Evans-Pritchard a souvent été pris comme modèle d'intégration et de cohésion. Il fournit aux relations politiques un langage unitaire et un style de solidarité réel et mythique de tous les fils et filles d'une même paire d'ancêtres frères. Un système de valeurs, partagé par tous les membres de l'ethnie et intégré au système matrimonial et familial, suffit à définir et garantir l'application de règles du jeu permettant d'assurer l'équilibre des relations entre des communautés locales.

Là où la parenté fonctionne comme structure politique, en organisant les valeurs et intérêts au nom desquels sont distribués les biens, titres et pouvoirs, elle fonde des ensembles segmentaires dans lesquels le tout dépend de l'imbrication des parties. Le chef ne disposant d'autres moyens de pression et de sanction que celui du consensus, il recherche l'unanimité du groupe ; il écoute et concilie plus qu'il ne commande.

Dans les sociétés à rangs, les relations de filiation et d'alliance servent souvent à asseoir des relations de subordination de type personnel. Chez les Kachin de Birmanie où Edmund Leach distingue trois classes : chefs de district, aristocrates et chefs de village, roturiers, la stratégie matrimoniale et politique consiste à jouer sur la hiérarchie des classes et sur la dualité preneurs-donneurs de femmes. Mariant une de ses filles à un aristocrate, le chef s'assure une compensation matrimoniale importante et de plus il fait de son gendre son subordonné et son obligé. Inversement, l'aristocrate gagne en prestige par ce mariage hypergamique.

2.1.6. *La richesse économique*

Dans les îles Trobriand de Mélanésie participant à la kula, tout comme en Afrique, la consommation ostentatoire agit pour l'accroissement du prestige du chef tout en empêchant le déséquilibre qui finirait par se produire si toutes les richesses se capitalisaient. Les chefs indiens des environs de Vancouver et les Big Men d'Océanie sont tenus à la munificence et tiennent leur prestige de leur prodigalité. Les rois capétiens fiefaient leurs affidés en terre, en charge administrative, en besants d'or. Dans nos sociétés, l'accumulation des biens, la propriété et le contrôle des moyens de production, facilitent l'accès au pouvoir politique, comme l'ont noté Karl Marx et Wright Mills.

2.1.7. *La justification religieuse*

Système de valeur particulier, la religion influence beaucoup le politique (cf. ch. 7), en le justifiant par des mythes d'origine, en le revivifiant par une ritualisation de la vie collective (ch. 8), en sacralisant un homme ou une hiérarchie (celle des *varna* dans l'Inde traditionnelle), ou bien encore en contestant un système politique dans certains mouvements messianiques. Dans beaucoup de sociétés étudiées par les ethnologues, le pouvoir tient de son caractère sacré les principes de sa légitimité et de sa reproduction. Le chef est censé être apte à capter de la part de puissances mystiques la force supérieure qui est la sienne, et l'aîné du clan, qui tient son pouvoir des ancêtres, est l'acteur principal des rites qui doivent communiquer la vitalité et la prospérité à son groupe familial. Dans tout système politique, la religion produit à la fois une libération et une canalisation des forces psychiques individuelles et collectives.

Comme la parenté sert en certains cas de modèle et de langage à la politique, en ce que ses relations définissent les formes et les moyens de la cohésion sociale, tout en répartissant les pouvoirs et les autorités, de même l'idéologie religieuse peut servir d'instrument privilégié du pouvoir étatique en attribuant une cohérence à l'armature sociale. L'économie, quant à elle, sous son aspect d'accumulation différentielle des ressources, d'organisation du travail et de droit à la consommation, fait partie des instruments nécessaires à la construction politique.

2.2. L'exercice de la contrainte

Dans tout système social existent des moyens institutionnalisés visant à contraindre les individus à un minimum de respect des normes. Ces moyens sont des actions et des croyances (représentations d'origine culturelle non susceptibles de vérification empirique qui concernent les dieux, les esprits, les sorciers). Les êtres surnaturels, comme les hommes, sont supposés agir par des récompenses à l'égard des conduites conformes aux règles et par des sanctions pour des comportements transgressifs.

La notion de loi formulée par un corps législatif autorisé porte la marque d'une vision juridique occidentale, fort limitée en définitive dans le monde. Les distinctions entre droit criminel et droit civil, entre délits contre les individus et délits contre la communauté demeurent la plupart du temps artificiels, là où la distinction public-privé n'est pas même envisagée, et là où il n'est pas question de dédommager la partie lésée mais seulement de rétablir une harmonie sociale rompue. Au Trobriandais de Malinowski s'applique aussi l'adage : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même. » Est-ce réciprocité, intérêt personnel ou opportunité ? Au vrai, dans les sociétés dites avancées comme dans les dites primitives, la réciprocité et l'interdépendance réciproque importent au plus haut point, même s'il y a davantage place dans nos sociétés pour le scepticisme et la dissidence vis-à-vis des usages établis.

Les sanctions positives (prix, titre, prime salariale, décoration pour service public, estime de l'entourage) constituent de forts stimulants pour le conformisme social ; cependant, la plupart des gens agissent davantage pour éviter les conséquences désagréables des infractions aux lois et coutumes. Les sanctions négatives, selon Alfred Reginald Radcliffe-Brown (*Structure et fonction dans la société primitive*, 1952), comportent comme les autres bien des degrés mais se distribuent entre sanctions organisées, réglementées, définies par des procédures, et sanctions diffuses s'exprimant par la désapprobation d'une conduite par la communauté. Même s'il n'y a pas de cour de justice ni d'appui de la force physique, l'opinion publique suffit, au niveau du face-à-face des relations communautaires, à régler une querelle entre voisins et à imposer une pénalité en viande ou en bière à un Bunyoro d'Ouganda jugé dans son tort (cf. Beattie). Par l'offrande, le délinquant liquide la

querelle et restaure l'harmonie villageoise. Diffuses aussi parce que non imputables à un pouvoir judiciaire centralisé sont des sanctions telles que l'ostracisme ou mise à l'écart d'une famille ou d'un individu, l'incendie de la case d'un présumé sorcier ou l'empoisonnement d'un voleur incorrigible, approuvé par le village.

Après Malinowski (*Crime and Custom in Savage Society*, 1926) et Radcliffe-Brown (*op. cit.*), les anthropologues ont distingué différentes formes de sanctions (satirique et psychologique, morale, religieuse, économique, pénale), et plusieurs niveaux (punition, réparation, compensation, vengeance, guerre à mort). Selon la nature du délit, le coupable sera ou bien brocardé verbalement, ou aura la tête rasée, sera bastonné, banni du village ou mis à mort. Les études de cas peuvent seules renseigner sur qui est puni et par qui, de même que sur la marge entre les principes et la pratique, ou encore sur les représentations conjuguant plusieurs séries causales (la maladie physique comme conséquence d'une faute morale).

En examinant des éléments de taxinomie, nous espérons élucider la question des moyens d'action du politique, mais nous nous bornerons aux sanctions négatives plus faciles à classer que les positives.

2.2.1. Sanctions éthiques

Discourtois ! Sans éducation ! Louche ! Malhonnête ! Outrageant ! Par de tels jugements moraux, la communauté réproche des comportements ne répondant pas à ses normes et que l'opinion publique soumet, dans les cas peu graves, seulement à la raillerie ou à la satire.

2.2.2. Sanctions surnaturelles

À l'intérieur de la communauté religieuse, un homme bourru, ou trop riche, ou trop pauvre, ou anormal peut encourir le soupçon d'action sorcière et être marginalisé sinon châtié. Chez les Nyakyusa de Tanzanie du sud étudiés par Monica Wilson, le chef possède un souffle en principe bénéfique, mais qui, comme l'evu des Béti du Cameroun, peut être maléfique et provoquer une maladie. Dans ce cas, il peut être désapprouvé et l'on espère que les esprits le châtieront.

2.2.3. Sanctions rituelles

Celles-ci, modalités des sanctions surnaturelles, consistent en lustration, sacrifice, confession, pénitence, repentir, après pollution, impureté ou état de péché, dangereux pour la communauté entière. Sans ces actions rituelles, les ancêtres porteraient préjudice au délinquant et à sa famille, pense-t-on en Afrique.

2.2.4. Sanctions sociales organisées

Être privé de ses droits civiques, perdre son rang social, subir une amende ou une confiscation de ses biens, avoir le doigt tranché pour vol ou impudicité en Inde, voilà autant de formes de répression de délits traités à la fois comme privés et publics. Si l'homicide est considéré dans nos sociétés avancées comme un délit public, dans beaucoup de sociétés traditionnelles (Buganda pré-européen), il entraîne une guerre à mort entre clans (affaire privée) mais avec l'autorisation du chef qui obtient une partie de la compensation versée (affaire publique). Pour un Africain sous la colonisation, il n'était rien d'aussi stupide que l'emprisonnement et la mise à mort d'un assassin sans qu'il y ait compensation. Si un clan perd un homme, il faut compenser par un autre homme ou par quelque dédommagement selon la coutume traditionnelle.

La loi du talion réclame parfois une stricte équivalence entre délit et punition. Chez les Berbères d'Afrique du nord, pour une femme tuée dans un groupe, une autre femme (et non l'assassin) doit être tuée dans le camp adverse. Chez les Nuer, on tient généralement pour honteux d'accepter une compensation en biens pour prix d'une vie humaine disparue, sauf règlement en têtes de bétail.

Chez les Aborigènes australiens, une querelle se règle par duel au javelot ou au boomerang ; chez les Inuit, par un duel de chansons injurieuses publiques ; chez les Trobriandais, par des accusations criées la nuit dans le village, conduisant parfois le déshonoré au suicide ou à l'exil.

Au total :

▲ Ce n'est pas la force répressive d'un droit criminel qui

maintient l'ordre social la plupart du temps.

- ▲ Le but du règlement des conflits n'est pas de condamner et de punir mais de restaurer de bonnes relations un moment rompues.
- ▲ La peine n'est pas nécessairement proportionnelle au délit commis, mais la trahison est toujours abominable.
- ▲ Le délit ne doit pas être pensé en terme de péché et de culpabilité : falsifier sa déclaration de revenu est en France un délit, pas un péché. Forniquer est une faute du point de vue de la religion chrétienne, mais pas un délit civil.
- ▲ La responsabilité individuelle comme la détérioration du statut moral se développent en Occident aux dépens de la responsabilité de groupe et du devoir interpersonnel.
- ▲ La plupart du temps dans les sociétés modernes, ce sont les lois, leurs décrets d'application et leur mise en vigueur qui suffisent à assurer un certain ordre social.
- ▲ Mais les sociétés sans gouvernant de type occidental, sans juges ni tribunaux, ne sont pas pour autant vouées au désordre. L'ordre y est maintenu sur une base ou territoriale ou tribale sans fonctionnaires spécialisés et même si l'autorité politique est seulement celle des doyens et têtes de lignages dans les sociétés acéphales.
- ▲ Les sanctions religieuses et magiques sont tellement craintes qu'il n'est point besoin de recours à la force physique pour faire obtempérer à ce qui est coutume, tradition ou règle édictée par les anciens, tant sont intériorisées les notions de pur et d'impur, de licite et d'illicite et tant on veut éviter la contagion sur le groupe familial d'une faute personnelle.
- ▲ Comme dans le règne animal, il suffit souvent d'une attitude imposante pour contraindre l'inférieur à obtempérer sans violence manifeste.
- ▲ Caractériser l'État par le recours à la violence légitime comme le fait Max Weber, c'est reconnaître qu'il peut agir par la contrainte entendue de différentes manières : privation de libertés, peines physiques et même mort infligée à l'ennemi en temps de guerre ou au criminel en certains États.
- ▲ L'État peut s'arroger aussi le droit d'interdire l'exercice de corrections physiques au sein de la famille ou à l'école,

mais il n'a généralement pas droit de regard sur les violences morales provenant de sanctions spirituelles énoncées par les religions.

- ▲ Si l'État démocratique se porte garant de la liberté d'expression, il arrive que par quelque subterfuge, il rende impossible l'ébrulement de certaines critiques à l'égard du gouvernement et empêche des opposants à sa politique de se faire entendre sur les mass médias.
- ▲ À l'usage des moyens de contrainte réservés au dernier recours, il préfère généralement l'action par la persuasion, c'est-à-dire par des conseils comme ceux du loup parlant à l'agneau, par des promesses d'agir selon les vœux du public, par des menaces d'issue catastrophique si les règles qu'il impose ne sont pas respectées.
- ▲ Chez les sujets dociles, sa supériorité réelle ou supposée est reconnue, et son autorité qui fonde la légitimité du commandement, une fois prouvée, devient prestige, ce qui à l'origine (en latin : *prestigium*) signifie artifice, illusion attribuée à des sortilèges (*cf* le prestidigitateur).
- ▲ Les sanctions normatives portant sur les conduites en appellent à des règles et à des ressources pour les appliquer, mais c'est dans leur activité que s'ancrent les systèmes sociaux. Elles combinent la coercition et la légitimité, l'obligation et la dissuasion.

2.3. Les idéologies de la domination

Le problème de la domination hante la sociologie tout comme la politologie. Les quelques réflexions sémantiques ne sauraient suffire à l'épuiser d'autant que Marx et ses épigones, Bourdieu et Foucault ont focalisé sur ce thème leurs démonstrations. Mais Stewart Clegg (*Frameworks of Power*, 1989) et Antony Giddens (*La Construction de la société*, 1984) ont repris la question en y apportant de sérieux correctifs.

L'anthropologie française des années soixante et soixante-dix a été fort imprégnée de marxisme, ce qui apparaîtra dans nos chapitres suivants, notamment à propos du poids de l'économie dans toute société, des mécanismes de passage d'un mode de production à un autre, du système de classes et des raisons du sous-développement à trouver dans la dépendance. L'idée fondamentale est que le pouvoir

se pose comme domination institutionnalisée, mais la problématique des théoriciens laisse aux historiens l'analyse des relations entre puissances politiques et schématise les rapports de pouvoirs.

À propos de Marx, on sait les thèses sur la domination du prolétariat (1848) devenue ensuite dictature du prolétariat, laquelle provient de l'aliénation et de l'exploitation : aliénation par l'argent, par la religion, par le travail, par l'État ; exploitation qui se modifie sans beaucoup s'atténuer d'un mode de production à l'autre : esclavagiste, féodal, capitaliste. La classe exploiteuse est celle qui contrôle l'État et fait triompher son idéologie sur la société entière abandonnée depuis le XIX^e siècle à la contradiction entre forces de production de plus en plus collectives et propriétaires privés des moyens de production.

Pour Pierre Bourdieu, toute domination se dissimule et réussit à maintenir ses rapports de force dans le silence, sans qu'ils apparaissent visiblement, parce que la domination est intériorisée par les dominés. Le dominant n'est pas nécessairement celui qui a un statut de maître, mais celui qui possède une position sociale élevée. Dans le champ politique, le désir masculin de dominer est évident et la culture acquise, opposée à la nature, est pensée comme une forme de rapport à la distinction qui légitime la domination des détenteurs de la culture (au sens de formation intellectuelle). Une violence symbolique devient coercitive dans la mesure où le dominé s'accorde aux idées du dominant dont il possède une certaine partie du savoir.

Michel Foucault, lui, ne réduit pas le savoir à un jeu de pouvoir, mais dégage la place des savoirs dans les stratégies du pouvoir. Dans les relations inégalitaires et mobiles du pouvoir qui n'existent pas comme superstructure surplombante mais comme jeu de rapports inégalitaires dans la prison, l'entreprise ou l'hôpital psychiatrique, il y a des tactiques complexes qui sont aussi de résistance au pouvoir, opposées à une intégration idéale, et différentes des machineries disciplinaires. L'originalité de Foucault, c'est de nous dire que les agents ne sont pas totalement manipulables et que le pouvoir, comme la domination, s'insère dans un contexte de stratégies.

Si nous sollicitons des théoriciens moins péremptoirs à propos des phénomènes de domination (noués avec ceux du pouvoir) nous chercherons chez Max Weber, Antony Giddens, Stewart Clegg qui nous permettent une critique sérieuse et pondérée des rapports entre pouvoir et domination.

La domination en vertu de l'autorité se caractérise par le pouvoir

de commander et le devoir d'obéir selon Weber qui saisit les rapports entre acteurs, ou bien selon Giddens, par une distribution asymétrique de ressources par ceux qui disposent d'une part de la maîtrise des objets et biens à allouer, d'autre part du contrôle des personnes c'est-à-dire de l'autorité. Les ressources sont tirées d'un mode de domination ; leur application reconstitue ce mode.

Prenons garde aux idéologies ! Souvent celles-ci utilisent la notion de domination sans précaution et en amplifient le fondement économique aux dépens d'autres (marxisme). Elles perçoivent surtout la reproduction et la reconstitution des structures de domination existantes (Bourdieu). Elles soulignent exagérément un phénomène réel mais limité, par exemple le processus de renforcement symbolique de cette domination. La réflexion sur « pouvoir et domination » réclame de distinguer : ▲un concept relationnel, le pouvoir, et une notion structurelle, la domination ; ▲le niveau de l'action et celui de la structure ; ▲*Macht* (en allemand), exercice de la capacité à commander, et *Herrschaft*, domination et commandement reposant sur une règle circonscrivant l'exercice du pouvoir.

Il est à remarquer que l'exercice du pouvoir contribue à la réification des structures (caractère structurant des pratiques), ce qui ne signifie pas que toute domination soit massive, hégémonique et sans degrés. Par ailleurs, l'exercice du pouvoir engendre des structures de domination nouvelles, tout en en stabilisant ou en en modifiant d'autres.

3. Organisation du pouvoir et lien politique

3.1. Variables de l'organisation politique

Domination, contrainte, sanctions sont à spécifier selon différents critères. Pour juger de la forme et du niveau d'organisation du politique on prendra en compte quelques variables. Les plus généralement retenues sont :

3.1.1. La centralisation ou la décentralisation du pouvoir

Une autorité centrale est-elle reconnue par tous les groupes dans une société globale, ou bien celle-ci se compose-t-elle de segments distincts (lignages, clans, villages) dont les relations constituent le système politique de l'ethnie par exemple ? L'analyste se gardera des dichotomies et catégories exclusives car tout dépend du point de vue auquel on se place : une unité politique telle que le village peut avoir un chef, mais la centralisation du pouvoir n'existe pas au niveau du groupe ethnique, territorial ou culturel dans son ensemble (cf. ch. 3).

3.1.2. Le degré de spécialisation dans la fonction politique

Quelle est la variété des rôles spécifiquement politiques et la complexité de leurs interactions ? Y a-t-il une ou plusieurs personnes habilitées à donner des ordres et à administrer des sanctions dans un certain territoire ? Dans plusieurs sociétés africaines et océaniques, le personnage central a une autorité religieuse et rituelle reconnue, mais l'autorité politique se manifeste à un niveau territorial plus limité. Et même au niveau du village, chaque domaine peut avoir son spécialiste sans que celui-ci soit tenu d'en référer à l'autorité centrale d'ordre surtout moral. Ainsi le régulateur des marchés diffère-t-il du chef de terre, distributeur des parcelles chaque année, et celui-ci n'est pas le chef de guerre chez les Lobi du Burkina. Plus l'instance politique est développée, plus il y a complexité des interactions entre rôles politiques et pluralisme des partis, cliques, factions dans la compétition pour le pouvoir.

3.1.3. La concentration ou la dispersion du pouvoir

Ce corollaire aux questions de centralisation et de spécialisation touche surtout à la séparation de l'exécutif, du législatif, du judiciaire, de l'administratif. Dans beaucoup de sociétés traditionnelles, le chef de l'exécutif est aussi le juge encore que les coutumes et décisions importantes puissent être édictées par le conseil des anciens. Chez les Nuer, le jugement pour arrêter les vendettas appartient à un personnage tout à fait particulier : l'homme à peau de léopard. Quant au secteur administratif, il n'existe pas dans la plupart des sociétés archaïques, encore que les

Évé aient traduit par « secrétaire » le mot *tchami* désignant l'assistant du chef, chargé de mémoriser ce qui a été traité par l'autorité villageoise, et faisant aussi fonction de répétiteur ou d'énonciateur public haut et fort de ce que le chef a dit tout bas.

3.1.4. La succession et le recrutement des autorités

Les charges politiques sont-elles héréditaires ou électives, ou bien les deux critères se combinent-ils et comment ? Ces questions soulèvent celles de la transmission du pouvoir. La succession s'entend comme transfert d'une personne à l'autre de titres, offices, positions de pouvoir, rôles et signes statutaires (couronne française, siège akan, récade dahoméenne). Fort variées sont les techniques de transmission du pouvoir : désignation par le conseil des anciens, élections, dévolution automatique selon une règle de primogéniture, combinaison du principe d'hérédité et de compétition entre candidats, choix en fonction par exemple d'exploits économiques (*potlatch* d'Alaska) ou guerriers (entre nobles Avongara chez les Azandé du Soudan méridional), etc.

Jack Goody (*Succession of High Office*, 1966) et Robbins Burling (*The Passage of Power*, 1974) se sont particulièrement intéressés à la transmission des hauts offices avec compétition entre prétendants, dont le nombre est souvent limité par des règles : choix d'un chef africain au sein d'un clan royal, succession dans le matriclan, privilège accordé à la ligne directe (avec exclusion des collatéraux et des femmes, comme dans la loi salique). D'autres critères que la filiation peuvent entrer en ligne de compte tels l'alliance (transmission des droits aux enfants de la première épouse chez les Swazi d'Afrique méridionale), l'âge (aînesse), la génération (transmission de frère à frère).

Le choix d'un successeur du vivant même du roi s'est traduit par une corégence dans l'Égypte antique, par l'attribution de titres dans la tanastry celtique. Il se peut que le choix d'un chef dans le groupe des prétendants soit confié à des spécialistes rituels (Rwanda), à des officiers de cour (asafo ashanti), ou bien à de grands électeurs (empire germanique). Dans le Maroc berbère, on tirait au sort parmi les candidats possibles. Chez les Manding, il y avait rotation du titulaire de la chefferie d'un village à l'autre qui comportait un clan noble. Chez les Peuls du Fouta Djallon, l'almami se recrutait en alternance tous les deux ans dans les clans cousins Soria et Alfaya. Le transfert de légitimité ne va pas sans entraîner des conflits, des

crises de succession ou des rébellions. Des rites funéraires, puis d'inversion, et enfin d'intronisation affirment la transcendance de la fonction par rapport à l'individu et visent à réduire les tensions.

3.2. Formes du lien politique

L'autorité étant en place, ce qui importe est alors le resserrement des liens autour du pouvoir et des liens entre les membres d'une même entité politique. On ne saurait en épuiser la variété mais seulement fournir quelques instruments méthodologiques dans le but d'en faciliter l'interprétation. En fonction de l'organisation des pouvoirs, les liens politiques sont plus ou moins divers, tendus, sélectifs, personnalisés, standardisés, symboliques.

3.2.1. *Diversité des loyalismes*

Le rapport au pouvoir est ambigu en ce qu'il touche à la rationalité en même temps qu'à l'affectivité, en ce qu'il relève à la fois du factuel et de catégories morales, en ce que peuvent varier en degré et dans le temps les allégeances à telle ou telle personne, à tel ou tel parti. Naguère, chez les Tiv du Nigeria étudiés par Paul Bohannan, il y avait prééminence des aînés de lignage dans le contrôle social et dans le respect des coutumes, mais dans les relations externes du groupe négociant une paix ou un arbitrage avec les représentants de groupes homologues, on reconnaissait l'autorité des guides politiques appelés *tyo-or*. Dans le Tiers Monde actuel, les allégeances nouvelles se télescopent avec d'anciennes à caractère ethnique, religieux, ou de stratification traditionnelle. Des pouvoirs issus de sources différentes s'exercent et se combinent entre eux à l'intérieur du champ politique.

3.2.2. *Relation de subordination*

L'exercice du pouvoir suppose certes une relation inégalitaire, mais aussi et à la fois des rapports d'approbation réciproque (intégration, reconnaissance d'une légitimité, alliance avec des partisans) et des rapports d'antagonisme (rapports unilatéraux de

refus, de contrainte ou de violence). À l'oppression agie peut répondre une sujétion plus ou moins consentie.

3.2.3. Lien de dépendance mutuelle

Tout lien de dépendance comporte trois termes : le sujet dépendant, l'avantage convoité, le pourvoyeur. Moins asymétrique que le rapport de domination-subordination, le lien de dépendance s'observe entre patron et client, chacun estimant utile d'avoir un allié. C'est le cas du clientélisme ethnique, du clientélisme d'affaires ou du clientélisme électoral. La dépendance mutuelle prend aussi la forme d'un pacte plus ou moins tacite entre éléments équivalents cherchant à assurer leur sécurité affective ou physique, comme on l'observe dans le système segmentaire des Nuer où les groupes constitués, plus ou moins larges, contractent des relations réglées de protection normalisée par les règles de la vendetta en des circonstances exceptionnelles.



1. Le clientélisme dans le royaume ankolé d'Ouganda

« Le nouveau rapport politique fut établi par l'*okutoizha* ou clientèle. Un possesseur de bétail *muhima* se rendait devant le Mugabe, ou roi, et jurait de le suivre à la guerre. Afin de garder ce lien vivant, il s'engageait à donner périodiquement au Mugabe un certain nombre de têtes de bétail. D'un autre côté, le refus du client d'accorder son hommage, *omutoizha*, pouvait briser la relation de clientèle. Ce moyen de mettre fin à la relation était parfaitement reconnu. Ce n'était que lorsqu'un grand nombre de Bahima agissaient ensemble de cette façon pour défier le roi plus efficacement, que cet acte était considéré comme un acte de rébellion. Même dans ce cas, si les rebelles recommençaient à rendre hommage, ils étaient

pardonnés. Si, par contre, un Muhima incitait les autres à lui rendre un hommage personnel et razziait du bétail sans en donner une part au Mugabe, il pouvait être accusé de trahison et le Mugabe déplaçait ses forces pour le supprimer.

La relation de clientèle impliquait de la part des clients un grand nombre d'obligations envers le Mugabe. Le premier de ces devoirs était le service militaire. Tout Muhima, même s'il n'était pas membre d'une bande militaire, devait aller à la guerre dès qu'il était appelé. Tout bétail dont un Muhima s'emparait dans une razzia personnelle était réclamé par le Mugabe et une partie du troupeau devait lui être remise. La relation de clientèle obligeait tout Muhima à faire des visites périodiques à l'orurembo (kraal) du Mugabe afin de lui rendre hommage. Il devait aussi accepter le don de bétail au percepteur du Mugabe, chaque fois que le roi en avait besoin. Chaque fois qu'un Muhima mourait, son héritier devait en rendre compte au Mugabe et renouer le lien d'allégeance en offrant une « vache de funérailles ».

En contrepartie du service militaire et de la reconnaissance d'hommages, le client bénéficiait d'une protection. D'abord le Mugabe entreprit de protéger le bétail de son client des razzieurs et d'user de représailles lorsque ce dernier avait souffert de ces razzias. Si un client, par suite de razzia ou de maladie, avait perdu tout son bétail, le Mugabe devait l'aider à reconstituer un troupeau. En deuxième lieu, le Mugabe maintenait la paix entre ses clients. Aucun client ne pouvait faire des razzias, voler le bétail d'un autre client ou encore nuire à sa personne ou à celle de personnes dépendantes. Si des transgressions se produisaient, le coupable était accusé et jugé devant le

Mugabe. En cas de meurtre, le Mugabe reconnaissait aux parents le droit à la vengeance du sang.

Finalement, le Mugabe permettait à ses clients d'accroître leurs troupeaux et d'étendre les pâturages par des razzias et des conquêtes. »

Karl Oberg, « Le royaume des Ankole d'Ouganda », in Edward Evan Evans-Pritchard et Meyer Fortes, *Systèmes politiques africains* (trad. fr. de *African political systems*, 1940), Paris, PUF, 1961, p. 113-114

3.2.4. Rapport de négociation

La définition de Robert Dahl : « Le pouvoir de A sur B est la capacité de A d'obtenir que B fasse quelque chose qu'il n'aurait pas fait sans l'intervention de A » (*L'analyse politique contemporaine*, Paris, Laffont, 1970, p. 54), Michel Crozier la corrige ainsi : « Le pouvoir de A sur B correspond à la capacité de A d'obtenir que dans sa négociation avec B, les termes de l'échange lui soient favorables » (*La société bloquée*, Paris, Seuil, 1970, p. 34). Pour évaluer un rapport de forces, il faut connaître :

- ▲ l'objet même de la relation : négociation salariale par exemple qui touche les syndicats ouvriers, le patronat, le gouvernement ;
- ▲ la nature des forces : le pauvre peut l'emporter sur le riche dans une situation où l'usage de la richesse est interdit ou impossible ;
- ▲ la stratégie des joueurs : le détenteur de la puissance a-t-il la capacité et la volonté de l'exercer ? Quelles réactions peut lui opposer son adversaire ?
- ▲ les contraintes de l'organisation, c'est-à-dire les objectifs formels et informels fixés par l'organisation et acceptés par les participants, de même que les règles du jeu qui leur sont imposées ou qu'ils se sont imposées.

La négociation apparaît comme arbitrage lors de luttes d'intérêts et de conflits. Acquiert le pouvoir de fait celui qui contrôle des sources d'incertitude.

3.2.5. Processus d'intégration

Gabriel Almond et John Coleman, à propos des pays du Tiers Monde étudiés sous quelque aspect par les ethnologues, ont bien montré dans *The Politics of the Developing Areas* (1960), quelles étaient les fonctions intégratives de l'État nouveau. Ce sont :

▲ La socialisation et la culture politique

L'État nouveau vise à intégrer chaque individu et chaque groupe social, catégorie professionnelle ou strate de prestige, dans la vie politique de la Nation, en lui conférant une conscience politique dépassant les limites anciennes du village ou du groupe ethnique et s'inscrivant dans les valeurs de la vie quotidienne ;

▲ Le recrutement politique

L'État cherche à affecter les citoyens à des rôles politiques spécialisés d'électeur, de militant ou d'administrateur, en utilisant au mieux dans son propre cadre les compétences qui risqueraient de s'évader dans l'organisation d'une faction politique ou d'une classe opposée au pouvoir institutionnalisé ;

▲ L'expression des intérêts

En tant qu'instance supérieure, l'État coiffe un ensemble de groupements à l'intérieur desquels les hommes s'organisent, et qui ne sont pas généralement exclusifs l'un de l'autre. L'expression des intérêts se produit à travers eux, dans des groupes naturels de lieu, de race, dans des institutions à finalité restreinte (armée, église, coopérative), dans des institutions spécialisées dans l'expression des intérêts d'une catégorie sociale ou d'une classe (syndicats, associations patronales), ou encore par une union spontanée des intérêts d'une partie de la population ;

▲ L'agrégation des intérêts

Par l'intermédiaire des partis politiques, l'État, en tant qu'organe régulateur, représente et prend en charge les intérêts des individus. Dans le cas d'un parti unique, les divergences risquent de s'exprimer secrètement, ce qui nuit à leur bonne confrontation et ce qui prive le gouvernement de l'énergie que libère l'expression même des besoins ;

▲ La communication politique

L'autorégulation de l'ensemble national implique un mouvement constant d'information et d'action réciproque entre base et sommet : d'un côté s'expriment les besoins de la base et le soutien qu'elle apporte au gouvernement, de l'autre s'établissent des règles qui réclament d'être appliquées.

Si l'intégration, définie comme l'interdépendance étroite entre les éléments fonctionnels d'un système, est le but suprême de la politique, les moyens de la réaliser dépassent de beaucoup la sphère politique. Ceux dont dispose l'État pour la formation du lien politique se réduisent à quatre formules principales :

- ▲ l'établissement des règles et des procédures plus ou moins formelles permettant de limiter les conflits et de faciliter les compromis ;
- ▲ l'organisation des services collectifs (voies de communication, postes, santé, monnaie...) et la gestion d'ensemble de la société par une planification coordinatrice des activités ;
- ▲ l'éducation des générations successives par une formation générale, technique et professionnelle, par l'alphabétisation et la propagande agissant sur les représentations collectives ;
- ▲ le recours à la contrainte sociale par la simple présence ou par l'action directe d'organes tels que la gendarmerie, la police, l'armée, la justice.

Nous n'aurions scrupule à évoquer ces données désormais assimilées par la science politique que si les politologues n'avaient eux-mêmes puisé dans l'anthropologie politique comme cela apparaît dans les manuels, et cette marche main dans la main nous reconforte. Aussi la conclusion suivante puisera-t-elle dans toutes les sciences du politique pour souligner quelques idées clés.

- ▲ L'existence du politique ne repose pas avant tout sur l'existence de l'État.
- ▲ Tout pouvoir est coercitif, mais son exercice n'implique pas qu'il recoure en permanence à la violence en acte.
- ▲ L'exercice du pouvoir suppose et réalise une division sociale entre dominants et dominés.
- ▲ Le pouvoir se maintient toujours avec quelques risques

dans la mesure où l'on peut contester les inégalités qu'il accentue en accordant des privilèges à certains.

- ▲ Le politique remplit deux fonctions principales : assurer la coopération et la cohésion à l'intérieur de la société, défendre celle-ci contre des menaces de l'extérieur.
- ▲ L'action politique se distingue de l'action administrative comme le plan de la décision et des programmes diffère du niveau de l'exécution par une organisation aux pouvoirs délégués.
- ▲ Dans aucune société, les règles ne sont automatiquement respectées. Partout les équilibres sont approximatifs et instables. L'État intervient pour contrôler la compétition entre groupes, tout en conservant bien des dissymétries et inégalités existantes.
- ▲ Le pouvoir se manifeste à la fois comme nécessaire à l'intégrité et à l'intégration sociale, et comme menaçant pour ceux qui auraient à subir une dangereuse coercition.
- ▲ La notion de territoire n'est pas suffisante pour cerner le cœur du politique, même si elle permet de définir des frontières et des formes d'organisation spatiale.
- ▲ Un pouvoir politique ne fonctionne pas en recourant essentiellement à la répression et doit oeuvrer pour faciliter de bonnes relations sociales.
- ▲ L'existence du politique ne requiert pas plus l'existence de l'État que l'exercice de la violence physique, même si des gens commandent et si des dépendants craignent des sanctions.
- ▲ Le dominant montre sa force pour éviter de s'en servir. Le dominé avoue sa faiblesse pour se maintenir en vie.
- ▲ La réflexion sur le politique comme organisation qui fonctionne ne doit pas occulter l'aspect psychologique du lien identitaire au sein d'un village, d'une ethnie, de l'État.

Chapitre 2

Histoire de l'anthropologie politique

- ▲ Comprendre les enracinements philosophiques et juridiques, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, d'une anthropologie politique en gestation.
- ▲ En se débarrassant de l'identification du politique à un type de gouvernement étatique, essayer d'analyser les facteurs qui ont contribué à la naissance des États.
- ▲ Connaître les auteurs les plus importants et les thèmes majeurs qui ont marqué la construction, les tournants et les développements actuels de l'anthropologie politique.

Lorsqu'un champ disciplinaire commence à se dessiner, il ne naît pas ex nihilo. Dans les sciences humaines, il est rare que des courants philosophiques n'aient point, de manière abstraite il est vrai, porté dans leur matrice les questions fondamentales auxquelles un savoir positif, procédant par induction, tentera de répondre. Dans le passé antérieur des réflexions sur le politique : la genèse des civilisations, les voies de passage du sauvage au civilisé, les formes de gouvernement, l'esprit des lois, les droits et devoirs du souverain et des citoyens, etc. !

1. Le berceau de la philosophie et du droit

1.1. *De l'état de nature à l'état de société*

Même si l'on a souvent disqualifié les philosophies du politique comme de faible valeur scientifique, parce que reposant sur quelques faits sociaux fragmentaires repérés à telle ou telle époque

dans le monde occidental ou concernant quelques sociétés jugées primitives, même si la scientificité de l'anthropologie se veut en rupture avec le discours philosophique ainsi qu'avec la littérature des voyageurs du XVIII^e siècle exaltant la différence et l'exotisme, il n'est pas sans intérêt de connaître les théories du droit naturel selon Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke et Rousseau afin de percevoir comment ces auteurs traitent de l'émergence de l'État et comment des auteurs ultérieurs ont situé leur pensée par rapport à ces approches.

Dans la philosophie politique des XVII^e et XVIII^e siècles est débattu de manière spéculative le problème du passage de l'état de nature à l'État civil vu comme État de droit. Hugo de Groot, dit Grotius (*Droit de la guerre et de la paix*, 1625), avocat protestant hollandais, conseiller de la Compagnie des Indes orientales, pose le principe de l'autonomie du droit naturel par rapport au créateur, élabore une distinction entre droit naturel et droit volontaire, argumente ses conceptions de la guerre juste tout en s'efforçant de limiter l'usage de la force.

Refusant au pouvoir souverain l'idée qu'il soit de droit divin (cette thèse était soutenue par des théologiens protégeant l'absolutisme), Samuel Pufendorf (*Droit de la nature et des gens*, 1672) estime que la source du pouvoir est à chercher, non pas en Dieu qui aurait transmis cet attribut, on ne sait comment à son représentant sur terre, mais bien dans un accord entre les hommes, dans un pacte volontaire d'individus aliénant en partie leur liberté au profit d'un souverain et d'une assemblée, afin de cohabiter en respectant des règles rationnelles et conventionnelles. Deux aspects sont distingués par Pufendorf : le pacte d'association entre hommes qui s'unissent et le pacte de soumission à une autorité civile déléguée.

Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau estiment, eux, qu'un seul contrat suffit, qui comporte à la fois unification sociale et délégation de la souveraineté, le corps politique tenant son existence de ce qu'il représente la nation pérenne. En empruntant l'idée de loi naturelle aux jurisconsultes romains, tous ces auteurs supposent que l'État civil aurait été précédé par un état de nature et de vie harmonieuse (ce que soutient aussi John Locke).

Dans *Le Contrat social* (1762) de Rousseau, l'état de nature apparaît comme conception de ce philosophe utopiste, alimentée par quelques récits de voyageur, et illustrée par le bon sauvage. Sans procéder à l'analyse historique des conditions, des processus de naissance et de transformation du contrat social, l'argumentation rousseauiste cache bien des discontinuités réelles et logiques, et

révèle comme sous-jacente une obsession de l'État spécialisé dans la gestion des affaires publiques.

On sait que Montesquieu, dès 1748, dans *L'Esprit des lois*, où il élabore une théorie des formes de gouvernement (d'un seul : monarchie et despotisme ; ou de plusieurs : république aristocratique et république démocratique) ainsi que la doctrine de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire, avec répartition des compétences, s'est opposé à la théorie spéculative du droit naturel pour insister sur la diversité des sociétés humaines. « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte » (XIX, 4). Mais il reste à expliquer comment, par-delà les variétés de coutumes, existent des normes relativement constantes et stables.

Si nous suivons Marc Abélès qui reprend excellemment les arguments de Henry Maine (*Anthropologie de l'Etat*, 1990, p. 15-33), les reproches majeurs à adresser aux philosophes du politique sont les suivants :

- ▲ Les idées d'état de nature ou de loi naturelle, bien que séduisantes, ne sont pas prouvées par l'histoire et demeurent invérifiables.
- ▲ Il s'agit d'un argument idéaliste pour laïciser la société et se passer de la toute-puissance divine ainsi que des « superstitions » religieuses.
- ▲ Les philosophes prennent comme référentiel les institutions de leur époque et de leur civilisation, et ne disent rien des systèmes juridiques et politiques archaïques pourtant abordables à travers des historiens comme Tacite ou les méthodes de la philologie comparative.
- ▲ Le pseudo droit naturel n'est que l'épure de la légalité moderne et l'idée de loi naturelle une abstraction élaborée à partir des lois existantes.
- ▲ De plus, sur quoi appuyer l'idée que le lien politique provienne d'un contrat ? « Le thème du contrat comme origine des sociétés civiles est l'une des contre-vérités monumentales énoncées par les philosophes » (ibid., p. 22.)

En bref, point d'état de nature, point de contrat social !

1.2. Du droit du sang au droit du sol

Comme Grotius, Pufendorf et Montesquieu, les grands fondateurs de l'ethnologie, Henry Sumner Maine et Lewis Morgan sont des juristes, ce qui explique leur intérêt pour les institutions politiques.

Une des idées clés de Maine (*Ancient Law*, 1861) est que l'unité de la société archaïque repose sur le lien familial et lignager, celle de la société moderne sur l'individu. En s'agrégeant, les familles forment la gens ou la Maison. L'agrégation des tribus constitue l'État.

Il y a chez Maine comme une anticipation des développements ultérieurs de l'anthropologie à propos du rôle capital de la parenté dans les sociétés archaïques. Mais l'idée a déjà été émise en 1680 par Robert Filmer : le pouvoir royal a un caractère paternel et familial. Toute contestation du pouvoir est disqualifiée parce que le pouvoir apparaît ainsi naturel, comme dans les Saintes Écritures. Maine accepte en fait la genèse patriarcale de la société et soutient que le principe de l'association communautaire fondée sur la consanguinité est apparu antérieurement au principe d'association sur la base d'une contiguïté territoriale. Le droit du sang précède le droit du sol. Dans les sociétés anciennes, l'autorité patriarcale se double d'une réciprocité horizontale et verticale et c'est le lien statutaire qui unit les êtres humains tandis que les sociétés modernes reposent sur le lien contractuel librement consenti. En bref, archaïsme et modernité s'opposent comme parenté et territoire, famille et individu, statut et contrat.

En substituant à la séquence état de nature-état civil le schéma du mouvement progressif du statut au contrat, Maine ne tombe-t-il pas lui-même dans le piège évolutionniste de l'époque, comme s'il y avait eu une phase de contractualisation ? Sans reprendre la dichotomie primitif-civilisé, Maine accentue cependant la différence entre société statutaire et société contractuelle. Un grand partage analogue, apparaît, d'abord en 1887 chez Ferdinand Tönnies qui, dans *Communauté et Société* oppose monde féodal et capitalisme moderne, ensuite en 1892 dans *De la division du travail social* chez Émile Durkheim qui voit les sociétés à solidarité mécanique comme précédant les sociétés à solidarité organique. Relent du partage archaïque-moderne : la dichotomie tradition-modernité, mais avec bien des nuances !

On doit cependant à Maine une critique affinée des errements de la philosophie politique et un positivisme anthropologique manifeste dans sa recherche inductive à partir des faits sociopolitiques. L'intérêt qu'il porte à l'histoire réelle des institutions primitives indo-germaniques (droit romain, droit européen

moderne, droit indien) le conduit à lier étroitement le droit à la religion et à la morale, tout en s'opposant à l'idée selon laquelle la société passe partout par les mêmes séries de changement. En soutenant l'antériorité de la descendance patrilineaire dans les sociétés historiques qu'il étudie, tout en laissant ouverte la question à propos des sociétés primitives, il bat néanmoins en brèche l'idée d'une généralisation de la genèse de la société à partir du matriarcat qu'adoptaient à l'époque Johann Bachofen et John McLennan.

Lewis Henry Morgan, avocat bourgeois et chrétien de l'État de New York, où il a passé une partie de sa jeunesse près des Iroquois Seneca, opte cependant pour les idées de Bachofen en faisant précéder le matriarcat d'une phase dite de promiscuité primitive dans la horde (le communisme primitif de John Lubbock), mais retient de Maine l'organisation de la société à partir de la famille. Selon lui, l'organisation sociale passe de la *societas*, fondée sur les rapports de parenté initialement dans la *gens*, à la *civitas*, État ou société politique circonscrite par des limites territoriales.

Dans *La Société archaïque* (*Ancient Society*, 1877) Morgan adopte les idées évolutionnistes de l'époque et fonde sur le développement des arts de la subsistance la séquence sauvagerie-barbarie-civilisation. Chaque période spécifiée par des critères technologiques et initialement marquée par une invention représente un état distinct de la société caractérisé par le mode de vie qui lui est propre.

Après une première partie traitant du « développement de l'intelligence », la moitié de l'ouvrage porte ensuite sur le développement de l'idée de gouvernement à travers les exemples iroquois, aztèques, grecs et romains. À l'origine, la *gens* est définie comme un ensemble de consanguins, descendant d'un ancêtre commun, se distinguant par le nom de leur *gens* et unis par les liens du sang. Cette organisation gentilice se complexifie ensuite en *phratrie* (réunion de clans selon une règle de filiation unilinéaire, et non groupe de frères et sœurs face à leurs progéniteurs comme l'entendent les psychanalystes) puis en tribu et en *confédération*.

Si les recherches d'histoire et d'anthropologie politique ont rendu caduque l'idée d'un gouvernement comprenant d'abord un pouvoir (conseil de chefs élus par la *gens*), puis deux (conseil de chefs et commandement militaire), puis trois (les deux précédents plus l'assemblée du peuple), si Lowie a pu adresser à Morgan les griefs d'avoir vu « tous les Indiens d'Amérique à l'image de ceux qu'il connaissait, c'est-à-dire avec un gouvernement et une organisation uniformément démocratiques », d'avoir omis de parler des

associations volontaires, militaires par exemple, qui dominaient la vie sociale des Indiens, d'avoir affirmé que la monarchie était incompatible avec un système de clans, on doit cependant lui savoir gré de son analyse politique de la Ligue des Iroquois, saisie avant que les institutions ne se dissolvent tout à fait.

Sept ans après l'ouvrage majeur de Morgan, les trois grands thèmes de cet auteur et certains de ses matériaux sont repris par Friedrich Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État* (1884). S'impose l'image (idyllique) d'un communisme primitif, gage d'une future société sans classes et sans État à l'avènement d'un communisme final. Engels repense aussi les séquences historiques en fonction de l'évolution, non seulement des moyens, mais des rapports de production : ainsi, la transformation des prisonniers de guerre en esclaves inscrit-elle dans la société la première coupure entre deux classes : maîtres et esclaves, exploiters et exploités. À la phase de l'agriculture vivant du travail de l'esclave succéderait celle de l'échange marchand avec classes de riches et de pauvres et régression de la domination des nobles. Sous un autre angle, le passage du matriarcat au patriarcat marquerait l'aliénation de la femme. Puis viendraient le triomphe de la propriété individuelle et le développement de l'État coercitif, de l'appareil administratif et du travail-marchandise, etc.

En de tels survols, l'histoire est plus que malmenée par l'idéologie. À part des fantasmes théorisés : articulation de l'appropriation privée, de l'inégalité, de l'oppression économique et de l'hégémonie politique, qui auront un impact sur le néo-évolutionnisme, l'apport concret à l'anthropologie politique paraît ici aussi mince qu'est erronée l'explication déterministe par l'exploitation économique liée à la domination politique.

2. Sociétés sans État et sociétés étatiques

2.1. De l'origine de l'État

Dans les trente premières années du vingtième siècle, une réorientation radicale de l'anthropologie politique s'opère, comportant, du point de vue théorique, un rejet systématique des théories évolutionnistes, fort bien argumenté par Robert Lowie entre

autres, mais aussi par les diffusionnistes (Robert Graebner, Wilhem Schmidt), et du point de vue méthodologique, une analyse minutieuse et descriptive de diverses sociétés et cultures, sans ambition de généralisation dans le cadre d'une anthropologie culturelle dont Franz Boas a été le principal initiateur aux États-Unis. Boas et ses disciples, Lowie excepté, s'intéresseront peu au politique. L'école culturaliste (Abraham Kardiner, Ralph Linton, Ruth Benedict, Margaret Mead) non plus ! Par contre, en Grande-Bretagne, Bronislaw Malinowski et Alfred Radcliffe-Brown n'omettent pas, dans une perspective fonctionnaliste, d'étudier les institutions du politique dans des sociétés sans État (Trobriand pour l'un, Andaman pour l'autre).

En 1920, Lowie écrit *Primitive Society* (traduit en français : *Traité de sociologie primitive*, Payot, 1935). Deux chapitres sont consacrés respectivement au gouvernement et à la justice. En 1927, son obsession du politique s'exprime dans *The Origin of the State*. Pour l'auteur, il n'est point de coupure entre sociétés sans État et sociétés étatiques, mais bien, dès l'apparition des sociétés humaines, une germination, puis une continuité et une homogénéité du politique.

Rigoureux dans ses analyses empiriques des sociétés indiennes d'Amérique du nord, ethnographe émérite des Indiens Shoshone, universitaire californien très innovateur pour son époque, Lowie réfute systématiquement les théories dogmatiques du développement unilinéaire. Rien ne prouve que toutes les sociétés aient passé par les mêmes étapes de développement, à partir d'un stade archaïque ou sauvage jusqu'à un stade supérieur soi disant incarné dans notre civilisation ; ni que l'ordre politique initial se fonde, comme le pensait Maine, sur des relations interpersonnelles ; ni que les termes classificatoires de parenté reflètent une promiscuité primitive à la Morgan, promesse d'un communisme final à la Engels ; ni que le lien territorial caractérise l'état de civilisation ; ni que des formes rudimentaires de gouvernement intégratif puissent être assimilées à des États ; ni que l'État soit apparu pour la première fois dans l'Athènes de Solon et de Clisthènes comme le soutenait Morgan.

Chez les Indiens Yurok de Californie, chez les Ifugao des Philippines et les Angomi Naga de Birmanie, le lien de consanguinité sans unité territoriale définie prévaut ; mais en cas de conflit, le principe de responsabilité collective s'étend au groupe de voisinage chez les Ifugao. L'intermédiaire entre consanguinité et territorialité serait à trouver dans le système d'association (classe d'âge, sociétés secrètes...), embryon du lien politique. Néanmoins, l'autorité de certains individus n'implique pas nécessairement de

gouvernement organisé. Des associations de type politique sans État ont pu se former aussi bien en dehors des liens de parenté qu'en sein de ceux-ci. Ainsi, les associations secrètes et rituelles *poro* des Kpellé du Liberia (qu'on appelle Guerzé en Guinée) sont-elles agissantes sur une base territoriale non clanique.

Lowie est trop prudent et trop bien informé pour attribuer une cause unique à l'apparition de l'État. Mais comme, dans *L'Origine de l'État*, il distingue les facteurs externes et les facteurs internes qui concourent à l'affirmation d'un principe de souveraineté étatique, tout au long de développements historiques assez lents, il nous paraît intéressant d'abandonner temporairement notre exposé chronologique des œuvres majeures en anthropologie politique pour saisir sous l'angle logique l'affrontement des théories à propos de la formation de l'État : apparition de celui-ci pour la première fois, conjonctions à tel moment de facteurs favorables, effet de guerres ou accumulation de conflits internes.

La discussion sur l'origine et la nature de l'État part au XIX^e siècle d'une identification européocentrique entre une organisation politique, quelle qu'elle soit, et l'État tel que nous le connaissons. Confrontés à des sociétés non étatiques, les ethnographes se trouvèrent alors dans l'obligation de décrire les instruments de contrôle qui servaient de régulateurs à l'ensemble d'une société, d'où l'approche des normes, des sanctions, des coutumes, des modes de règlement des conflits, des conditions d'emploi de la force.

Pourtant s'est longtemps maintenue l'idée déjà développée dans les *Principes de sociologie* de Spencer (1875) que la société militaire avait précédé la société industrielle et que la complexification de la société par différenciation des fonctions et constitution d'armées permanentes avaient permis l'apparition de l'État. Une telle souveraineté intertribale obtenue par le rôle déterminant de la conquête guerrière, des africanistes la voient dans la constitution de l'État nupé au Nigeria (Nadel), dans la fondation des royaumes ankolé en Ouganda (Oberg), mossi au Burkina (Izard), abron en Côte d'Ivoire (Terray), et des historiens analysent de la même manière la fondation des grands empires du Ghana, du Mali, du Songhay, du Fouta Djallon, des XI^e au XVIII^e siècle. Les empires manding de Samori Touré et zulu de Chaka se sont constitués pour s'opposer aux fusils français et britanniques lors de la conquête coloniale. On pourra objecter : si les conquérants ont eu la partie belle, n'est-ce pas parce qu'ils étaient déjà dotés de toutes les ressources d'une organisation étatique antérieure ? Mais Aidan W. Southall, à propos des Alur d'Ouganda occidentale, a bien décrit comment une autorité politique centralisée a pu naître par

pénétration pacifique dans des groupes tribaux auparavant non centralisés.



2. Entre parenté et État : les associations

« Un historien philosophe, Teggart, se plaint de ce que Maine et Morgan ont défini la différence entre les organisations politiques et de parenté sans avoir expliqué les phases de transition ; et il a raison en ce qui touche à ces deux érudits, mais il ne tient pas compte de la précieuse contribution de Schurtz. Même à une époque très ancienne et dans un milieu très primitif, il n'était pas nécessaire de rompre les liens de parenté pour fonder un État politique. En effet, en même temps que la famille et le clan, il a existé pendant un nombre de siècles incalculable des associations, telles les clubs masculins, les classes d'âge ou les organisations secrètes, indépendantes de la parenté, évoluant, pour ainsi dire dans une sphère toute différente de celle du groupe de parenté et capables de revêtir facilement un caractère politique, si elles ne le présentaient pas dès le début.

Toutefois un avertissement est ici de mise. Il arrive que les associations opèrent la fusion d'une société en une unité politique stable, mais elles n'atteignent pas toujours à ce résultat. Les Chinois ont eu à diverses périodes et ont encore une multitude d'associations, sans pouvoir parvenir à l'unité nationale. Quelques-uns de leurs trade unions ont parfois lutté avec succès contre les agents du gouvernement central. Comme le dit Courant : « Pour le Chinois, la patrie n'est pas l'Empire mais la province, plutôt encore le district d'où

il est originaire. » Dans des conditions plus primitives, les guildes de Samoa représentent une force centrifuge analogue. En outre, il est évident que des associations rivales telles que celles qui caractérisent quelques tribus indiennes des Plaines, tendent tout autant que des clans rivaux à disloquer un État en formation. Enfin nous ne pouvons manquer de noter que les pasteurs nomades de l'Asie, qui sont des constructeurs d'États célèbres, ne présentent aucun développement associationnel. Bref les associations sont un facteur important pour la création d'une solidarité politique, mais non le seul, même là où elles se rencontrent, tout dépend encore du type d'union qu'elles créent. » Robert Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. fr., Paris, Payot, 1969, p. 367 (1^{re} « éd. amer. 1920)

Au lieu d'invoquer le poids primordial de la dynamique externe, des néo-évolutionnistes ont pris le parti d'interroger la dynamique interne, à la suite de Friedrich Engels qui, en Grèce et à Rome, attribuait la formation de l'État aux contradictions issues de l'esclavage, de la division du travail et de l'échange marchand, producteurs de surplus. Les profiteurs créent l'État comme moyen répressif de conserver l'ordre qu'ils ont instauré. L'hypothèse de Leslie White (1959) d'un État servant à assurer la domination des rois, prêtres et guerriers sur les travailleurs libres, les serfs et les esclaves, dans le cadre d'une révolution agricole, Julian Steward la soutient aussi après comparaison des civilisations mésopotamiennes, égyptiennes, chinoises, péruviennes et méso-américaines qui ont fondé leur expansion, comme le dit encore Karl Wittfogel (1964), sur des systèmes d'irrigation, ceux-ci ayant permis une concentration de la population, une division du travail originale, une organisation territoriale bureaucratique et la structuration d'un pouvoir central.

Et si beaucoup de grandes civilisations agraires n'ont pas été étatiques comme il faut le constater, ne se pourrait-il pas, comme le

soutiennent Samir Amin et Catherine Coquery-Vidrovitch, que la formation des États africains soit fondée sur le développement du commerce à longue distance qui fournit les ressources au fonctionnement de l'État, lequel garantit la sécurité nécessaire à l'essor du commerce ? Emmanuel Terray objecte judicieusement : d'une part des sociétés sans État ont été tout à fait compatibles avec le commerce à longue distance, et d'autre part des États existants n'ont pas nécessairement taxé les activités de commerce.

En résumé : point de déterminisme absolu, mais seulement la mise à profit de quelque circonstance contingente dans la création d'un État ! Ici des facteurs écologiques, économiques, technologiques ou sociologiques ont acquis de l'importance dans l'instauration d'une domination étatique, là la religion et l'idéologie ont eu un rôle de premier plan dans un processus analogue. Tempérant les dogmes marxistes, Maurice Godelier dans *L'Idéal et le matériel* (1964) considère l'apparition de l'État comme le résultat de phénomènes divers tels que le consentement des dominés en échange d'une protection de ceux qui contrôlent le surnaturel ou le pouvoir guerrier. L'idée d'échange et de réciprocité entre partenaires en positions dominante et dominée se substitue au déterminisme des infrastructures productrices d'exploitation économique et d'inégalités.

2.2. L'apport majeur du fonctionnalisme britannique

Échange et réciprocité, voilà bien les maîtres mots qui avaient, plus d'une soixantaine d'années avant les recherches de Godelier, guidé l'interprétation par Bronislaw Malinowski des transactions économiques effectuées par les habitants des îles Trobriand en Mélanésie. Dans les grandes expéditions maritimes d'échanges cérémoniels propres à la *kula*, des biens de prestige (colliers et brassards de coquillages, grosses ignames...) circulent selon des rites précis et sur une base de réciprocité entre partenaires attitrés, doublés de transactions avec marchandage portant sur des biens de consommation accompagnés parfois de pactes matrimoniaux.

Sans se focaliser sur le phénomène politique dans *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), Malinowski montre que les acteurs de ces échanges de biens, de services, de mots, de femmes, obéissent à un système de prescriptions régissant les transactions et le cérémonial : par exemple celui appliqué à la fabrication des canoës, celui relevant des rites magiques pour que poussent les plantes des

jardins. Il s'agit bien d'une législation coutumière avec droits et devoirs inhérents à la structure sociale, variables selon les catégories d'individus et différents des coutumes de la vie quotidienne concernant les bonnes relations ou la politesse. Même dépourvu d'institutions spécialisées dans le contrôle social, le système est riche en lois régulant l'échange.

Dans cette structure sociale matrilineaire, à clans totémiques, dominée par la magie, une place unique est réservée au chef simultanément maître de cérémonies et porte-parole du conseil des hommes les plus âgés dans le village. Un chef de haut rang, dont le pouvoir s'étend au-delà de son propre village, décide des expéditions *kula*. Quant aux transactions entre îles, elles doivent obligatoirement se faire entre personnes de rang égal. Au chef supérieur, les villages vassaux rendent des services et des hommages qu'il doit rétribuer : « La richesse aux Trobriands est le signe extérieur, la substance même du pouvoir : le moyen aussi de l'exercer. » Seul le chef peut pratiquer la polygamie ; il se procure dans chaque village inféodé une femme, parente du chef local dont la famille doit lui fournir des vivres. Il a pour instrument principal de sanction le maléfice magique.

En étudiant synchroniquement le politique en acte, Malinowski s'est débarrassé de l'obsession de l'État. Dans le courant fonctionnaliste qui se développe en Grande-Bretagne, l'anthropologie politique va se définir comme telle et trouver son champ d'élection en Afrique, grâce à des chercheurs de terrain ayant éventuellement un poste administratif dans un territoire colonial. Tandis que la France jacobine impose un système d'administration directe et demeure relativement indifférente avant 1920 aux institutions traditionnelles de ses sujets d'outre-mer, le système anglais de *l'indirect rule* (gouvernement indirect) favorise une connaissance précise des pouvoirs ethniques déjà en place qui doivent servir d'intermédiaires en économisant des expatriés. Dès lors, et pour ces besoins administratifs, sonne l'heure de l'anthropologie politique comme discipline autonome, et de son enseignement dans les Universités de Grande-Bretagne.

L'ouvrage reconnu par la suite comme particulièrement important dans cet acte de naissance s'intitule *Systèmes politiques africains* (1940). Il est édité sous la direction et avec une longue introduction de Edward-Evan Evans-Pritchard et de Meyer Fortes qui ébauchent une typologie à partir de huit recherches empiriques portant sur des sociétés du Nigeria, de la Côte de l'or, du Soudan, de l'Ouganda, de Rhodésie, d'Afrique du sud, etc. La distinction principale s'opère entre sociétés avec ou sans institutions politiques spécialisées ou

autonomes. Le politique dépasse de beaucoup la notion d'État, puisqu'on le définit comme « cet aspect de l'organisation totale qui concerne le contrôle et la régulation de l'emploi de la force physique ». Les sociétés de type segmentaire et non centralisé sont étudiées. On y examine, comme pendant aux sociétés à État, des sociétés où le politique ne se fonde que sur des lignages dominants, des groupes rituels, des classes d'âge ou des associations secrètes, sans appareil administratif ni institutions judiciaires. Nous aborderons dans le chapitre suivant le mode de fonctionnement des sociétés segmentaires et acéphales dans lesquelles des dispositifs spécifiques règlent les rapports entre les groupes dans des circonstances conflictuelles. Qu'il suffise pour l'instant de donner une idée de ce que les deux rédacteurs de l'introduction fournissent comme exemple en synthétisant leurs recherches sur les Nuer du Soudan (Evans-Pritchard) et les Tallensi de Gold Coast (Fortes).

L'auteur des *Nuer* explique le fonctionnement de l'anarchie ordonnée de ce peuple du Haut Nil comme étant un système de scission et de fusion, d'oppositions fluctuantes et temporaires. Les alliances entre segments tribaux, lors du règlement des vendettas, dépendent de la distance sociale entre groupes, mesurée au degré de consanguinité ou d'alliance matrimoniale, de l'importance de leurs relations économiques, de la taille des groupes et de la plus ou moins grande facilité de se rencontrer. Entre parties en conflit, on ne reconnaît guère que l'arbitrage du médiateur-à-peau-de-léopard qui doit convaincre, qui peut maudire, mais ne saurait contraindre par la force. Le principe fondamental du politique est l'opposition complémentaire.

Dans la société tallensi de l'actuel Ghana (autrefois Gold Coast), selon Fortes (*The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, 1945), c'est en fonction du système lignager que s'ordonnent les rapports sociaux, politiques, juridiques et religieux. La filiation prévaut sur l'alliance. Par-delà les tensions à l'intérieur du lignage, ou sous l'effet de solidarités secondaires avec les lignées maternelles, par-delà les fissions éventuelles, le système lignager se maintient comme système de liens et de clivages globalement équilibrés par une morale et des rituels communs qui sont réducteurs de conflits. Les vivants éminents, détenteurs de parcelles de pouvoir sont censés tenir leurs charges et leurs prérogatives des ancêtres éminents qui les ont constitués en dépositaires d'un pouvoir sacralisé. Dans les sociétés dites segmentaires, la parenté d'une part, la religion et la magie de l'autre, ont un rôle capital dans le maintien des équilibres sociaux.

Le fait que dans *Systèmes politiques africains* on mette l'accent sur

l'analyse possible du politique dans les sociétés sans État ne signifie pas qu'il y ait un continuum du système tribal à la monarchie sophistiquée :

- ▲ À la dichotomie sociétés à État et sociétés sans État, Lucy Mair (*Primitive Government*, 1962) préfère la tripartition : gouvernement minimal, gouvernement diffus, gouvernement étatique.
- ▲ John Middleton et David Tait (*Tribes without Rulers*, 1958) avaient déjà affiné l'acéphale en distinguant modèle lignager, modèle segmentaire et modèle nilo-hamitique organisé autour des classes d'âge (cf. aussi John Beattie).
- ▲ Aidan W. Southall distingue, lui, (in Michaël Banton, *Political System and the Distribution of Powers*, 1965), les sociétés acéphales, les sociétés segmentaires combinant segments lignagers et pouvoir pyramidal embryonnaire centralisé, et les sociétés à structure unitaire, hiérarchique, étatique.
- ▲ Morton Fried (*The Evolution of Political Society*, 1967), à partir des idées qu'il juge déterminantes de pression démographique et d'accès inégal aux ressources, dessine quatre stades qu'il pense successifs : sociétés égalitaires, sociétés à rangs, sociétés stratifiées, sociétés à État.

Affaire de taxinomie et de critères ! Les classifications proposées laissent échapper bien des organisations politiques concrètes et réclament encore beaucoup de travaux comparatifs. Il en est de même des classifications proposées par des néo-évolutionnistes, tel Julian H. Steward qui, dans *Theory of Culture Change*, 1955, nous conduit des bandes de chasseurs-cueilleurs jusqu'aux sociétés étatiques en partant de l'idée d'une adaptation démographique, technologique, politico-sociale à des environnements écologiques divers.

Certes, les champs africains et océaniens ont été particulièrement bien couverts par rapport à ceux de l'Asie ou de l'Amérique indienne. Néanmoins, à partir d'une grande diversité de cas étudiés, on voit que dans beaucoup d'États traditionnels la centralisation du pouvoir n'exclut pas que les unités lignagères aient une place prépondérante, ne serait-ce que par leurs oppositions faisant apparaître les mécanismes du politique. La critique la plus souvent émise à l'égard des travaux de terrain de l'école fonctionnaliste tient à ce que les sociétés sont décrites comme système d'équilibre à partir de leurs normes plutôt que des comportements réels et qu'en

fonction des tensions et rapports de force qui les travaillent au quotidien.

3. La politique en acte et son fonctionnement

3.1. *La perspective dynamiste*

Tout un courant dynamiste va corriger l'analyse politique préoccupée d'institutions et de classifications en se focalisant sur les problèmes de compétitions, stratégies, manipulations et conflits sociaux à connotations politiques. Max Gluckman étudie les rituels de rébellion qui aboutissent à un retour à l'ordre. Edmund Leach s'intéresse aux manipulations des règles opérées par des individus pour la maximisation de leurs avantages. Pour Victor Turner, le rituel communique des idées ajustées à la résolution des conflits sociaux. Georges Balandier saisit les désajustements et turbulences liées aux crises de la décolonisation. Il montre les contradictions inhérentes à tout modèle politique interprétable et manipulable. Il inaugure brillamment les recherches de ses disciples sur les théâtralisations du pouvoir. Paul Mercier intitule avec pertinence *Tradition, Changement, Histoire* sa monographie des Somba du Dahomey. Jacques Lombard, l'ethnologue des Bariba du Dahomey (le Bénin d'aujourd'hui), analyse les changements de statut des autorités traditionnelles africaines sous la pression des pouvoirs européens. Précisons les points de vue des uns et des autres.

Dans la société zulu précoloniale étudiée par Gluckman existent des conflits de loyalisme à l'égard d'autorités différentes et des compétitions vives pour la succession à la chefferie. Le fait de mimer rituellement la rébellion contribue à la consolidation de l'ordre social. Manifester les tensions, c'est permettre de les surmonter. Comme les disputes et querelles au niveau interindividuel, des conflits sociaux énoncent des divergences au cœur du système qui altèrent les positions sociales des groupes sans en atteindre le modèle lui-même. Quant aux contradictions entre principes et entre processus, elles conduisent à des changements radicaux du modèle. Dans le contexte de la Rhodésie plurale, Gluckman repère les conflits majeurs entre communautés : Blancs-Noirs-Hommes de couleur, entre syndicats, entre travailleurs urbains des cités minières et gens des régions rurales (*cf. Order and*

Une question court à travers *Schism and Continuity in an African Society* (1957) comme dans *Les Tambours d'affliction* (1968) de Victor Turner : comment se résolvent les conflits endémiques hommes/femmes dans les matrilineages, et entre hommes dans une même communauté matrilineaire, en compétition pour détenir l'autorité et la propriété à l'intérieur d'un village, alors que les règles de parenté leur font obligation de s'entraider ? Bien que ces tensions (*social dramas*) s'expriment en termes de sorcellerie, des mécanismes rituels existent qui font servir le conflit à l'affirmation de l'unité du groupe malgré des manipulations de normes et valeurs. Turner rejoint là une idée de Leach selon laquelle le sacré donne les modèles de comportement pour la vie profane mais, comme son maître Gluckman de Manchester, il oriente surtout son attention vers la force contraignante des règles et des valeurs.

Selon Leach, professeur à Cambridge, les sociétés, toutes en équilibre précaire, fondent leurs changements sur la réaction des individus à leurs intérêts économiques et politiques différents. Le modèle abstrait est toujours à distance du modèle réel.

Chez les Kachin de Birmanie, le rang des hommes est fixé par un système d'alliance et de classes matrimoniales (*Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*, 1954). Ni le système aristocratique *gumsa*, semblable à celui des voisins Shan, ni le système démocratique *gumlao* ne sont exempts de contradictions dans la mesure où il y a toujours conflit entre la relation symétrique qu'implique la parenté, et la relation asymétrique qui est celle du pouvoir. L'individu insatisfait du pouvoir qu'il a eu en naissant peut décider de chercher un emploi dans un système hiérarchique ou de s'opposer à cette hiérarchie, d'être rebelle à l'égard de la chefferie et révolutionnaire à l'égard du système *gumsa*. La grande originalité de Leach en anthropologie politique tient à ce qu'il a interprété les réalités structurelles en termes de rapports de forces, de relations de pouvoir. Il a dénoncé les équilibres comme fictifs ou précaires. À Ceylan (cf. Pul Eliya. *A Village in Ceylan*, 1961), les règles de parenté sont infléchies pour permettre aux villageois d'opérer des choix économiques, la parenté n'étant qu'un épiphénomène, un idiome ambigu et élastique pour parler des relations de propriété. Le politique, en définitive, est essentiellement instable et s'inscrit nécessairement dans la dynamique globale d'une société toujours en contact avec l'extérieur.

3.2. Autour de Georges Balandier

Dès 1955, Balandier fait ressortir ces dynamiques du dedans et du dehors dans sa *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Il y théorise les modifications politiques et sociales dues à la colonisation, ainsi que les changements récents de la société Fang du Gabon. Dans sa *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955), il marie les démarches anthropologiques et sociologiques à propos du travail et des pouvoirs dans les nouvelles villes africaines. Les problèmes de la modernité et du développement, Balandier les a déjà intégrés à ses recherches et à ses cours à la Sorbonne ainsi qu'à la Fondation nationale des sciences politiques, lorsqu'il fait paraître en 1967 *Anthropologie politique* qui connaît un succès immédiat. Un thème fort surgit : la connivence du savoir et du sacré ; une optique s'affirme : afin de savoir comment se meuvent les pouvoirs et quels sont leurs enjeux, il ne convient pas de penser en terme de système mais plutôt de processus. L'État ne représente qu'une petite province de la réflexion sur le politique. L'ordre n'est exprimé que parce qu'il y a menace constante de désordre. D'où la nécessaire prise en compte des zones conflictuelles et des tensions entre tradition et modernité.

De quels pouvoirs dispose une société actuelle pour rompre avec ses traditions ? Comment s'exprime le pouvoir de l'homme en réaction à une situation de dépendance ? À quel niveau des stratifications sociales s'opère une concentration des pouvoirs ? Quels pouvoirs économiques et sociaux un pays doit-il utiliser pour assurer son développement ? De quelle manière, une science générale du politique peut-elle dépasser la vision étatique des politologues et le cantonnement des anthropologues politistes ? À toutes ces questions, Balandier répond en montrant, souvent à partir d'exemples africains, comment tout pouvoir, sujet à contestation, lutte contre les menaces de désordre, comment des relations de type familial, religieux ou économique permettent d'atteindre des buts politiques. Réagissant contre la dépolitisation infligée à distance aux sociétés archaïques par les sociologues, Balandier réconcilie sociologie et anthropologie lorsqu'il soupèse (*Sens et Puissance*, 1971) le jeu des dynamiques internes et externes dans le Tiers Monde comme en Occident, lorsqu'il analyse les rapports de domination provenant du sexe, de l'âge, des classes sociales (*Anthropo-logiques*, 1973), lorsqu'il dépeint d'un oeil narquois (*Le Pouvoir sur scènes*, 1980) les habillages de l'intronisé, les irrévérences du bouffon, et le dérisoire de tout ordre guindé. Parmi

ses thématiques de choix : le corps et le pouvoir, la théâtralisation des relations de pouvoir, le désordre face à l'ordre.

La plupart des sociologues et anthropologues français de la décolonisation en Afrique se réclament de l'héritage de Balandier (Claude Meillassoux, Emmanuel Terray, Marc Auge, Claude-Hélène Perrot, Claude Rivière, Jean Copans, Jean Bazin, Alfred Adler...). Chacun a construit sa niche scientifique en un terrain de son choix :

- ▲ Meillassoux dans les mécanismes de domination issus de la production, tels l'esclavage, les rapports de sexe et d'ânesse, mais il aborde peu l'impact des mécanismes politiques sur le fonctionnement réel des groupes ;
- ▲ Auge dans l'articulation des Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort (1977) par lesquels s'épaulent idéo-logiquement la force et le sens, le politique et le religieux ;
- ▲ Copans dans les relations de confréries musulmanes à l'État moderne sénégalais ;
- ▲ Rivière dans l'appréhension des luttes de l'État guinéen contre les pouvoirs ethniques et religieux, ainsi que dans la ritualisation du politique ;
- ▲ Jean-François Bayart dans l'étude documentée du clientélisme politique et des modes d'existence de l'État moderne au Cameroun et en Afrique plus généralement.

Il s'agit moins alors d'élaborer des taxinomies que de comparer les pratiques, les grammaires, les représentations, les symbolismes du pouvoir en insérant le politique dans le jeu de ses voisinages (parenté, économie, religion), sans respect des frontières artificielles entre sociologie, ethnologie, histoire politique, et quelles que soient les compétitions pour le partage des territoires.

Même si l'on a opposé dynamistes et structuralistes, les disciples de Balandier et de Lévi-Strauss ne s'entre-dévorent pas. Michel Izard, qui a dirigé le Laboratoire d'anthropologie sociale de Lévi-Strauss, étudie la royauté mossi du Burkina Faso sans contrebattre les idées fondamentales de l'anthropologie africaniste de Balandier, et Maurice Godelier développe brillamment, en mêlant marxisme, structuralisme et empirisme, les effets de domination des Big Men sur les Papous de Nouvelle-Guinée, et les échanges de sujétion contre protection par les gérants des affaires surnaturelles.

3.3. Actions et jeux politiques

Une polarisation excessive sur les recherches francophones risquerait de nous faire oublier que *Political Anthropology* (1966) de Marc Swartz, Victor Turner et Arthur Tuden, a ouvert la voie, à l'époque même où Balandier donnait ses cours d'anthropologie politique en Sorbonne, à l'étude des processus sociopolitiques impliqués par la prise de décision en fonction d'objectifs publics. Les anthropologues américains s'inspirent des catégories de la sociologie politique de l'époque : rapports de pouvoir, interactions d'individus, action politique selon des normes formulées, mais aussi selon des règles du jeu acceptées par les parties en présence. Les choix s'effectuent selon les objectifs visés, mais en fonction des ressources disponibles pour une maximisation des gains au moindre coût généralement. Il faut reconnaître que la théorie des jeux et le modèle cybernétique (decision-making-process) n'ont jamais été appliqués que de manière approximative.

De l'ouvrage *Political Anthropology : an Introduction* (1992) de Ted Lewellen, on ne retiendra que peu de voies nouvelles, mais seulement une synthèse solide de l'état des lieux avec théories résumées, exemples variés et judicieux. Trois perspectives originales ressortent cependant, outre celles déjà connues de la théorie des jeux et du symbolisme politique, qui s'annexent aux recherches d'anthropologie politique :

- ▲ les politiques de développement dans le Tiers Monde, vues avec des yeux d'ethnologue ;
- ▲ les résistances populaires au pouvoir (Malaisie, Micronésie, Nicaragua) ;
- ▲ le rôle des femmes en politique selon leur statut, depuis la cueilleuse jusqu'à Madame Indira Gandhi, en passant par divers systèmes de stratifications faisant intervenir la variable *gender*, fort en vogue aux États-Unis.

Sans ambition de synthèse globale d'anthropologie politique, mais dans une optique de renouvellement de quelques problématiques partielles, les oeuvres de plusieurs auteurs contemporains sont à signaler. Louis Dumont innove à propos du holisme de la société de caste hindoue (*Homo hierarchicus*, 1966) mis au regard des

conceptions de l'État-nation en France et en Allemagne (*Homo aequalis*, 1977). Après d'excellents travaux sur le Maroc, Ernest Gellner soulève tout un questionnement sur les idéologies et processus des nationalismes. En Afrique noire, Maurice Duval montre une sorte d'oppression totalitaire au sein d'un village burkinabé et Peter Geschiere dénonce au Cameroun le rôle politique de la sorcellerie.

3.4. *La société contre l'État*

Le contrôle du groupe sur qui exerce le pouvoir, Pierre Clastres est un de ceux qui l'a souligné le plus en renouvelant les perspectives théoriques de l'anthropologie politique à partir d'études de terrain en Amérique du sud. Inachevée, son œuvre ne se présente pas comme un corpus complet mais comme un foisonnement d'intuitions riches, dont certaines évidemment fragiles. Dans toutes les sociétés, selon Clastres, il y a du politique, mais le lien politique ne s'exprime pas nécessairement sous la forme du rapport d'obéissance sous peine de coercition, et par ailleurs le pouvoir n'est pas toujours un organe séparé du social. La société guayaki du Paraguay par exemple détient un pouvoir unitaire sur l'individu et conjure toute apparition possible d'une quelconque inégalité entre chefs et sujets. Elle se refuse à dégager des surplus économiques pour en éviter l'accaparement par certains. Elle rejette simultanément la domination et l'aliénation qui seraient issues d'un système de dette et de créance.

Un chef, sans capacité de contraindre, sauf en temps de guerre, voit sa fonction définie plus par des devoirs que par des droits chez les Amérindiens. Le chef est d'abord conciliateur, modérateur dans les conflits du groupe et faiseur de paix. Il doit être généreux et même prodigue de ses biens vis-à-vis de son groupe. Excellent orateur, il crée le consensus par la parole, sans attendre de réponse.

Autant de caractères déjà signalés par Claude Lévi-Strauss chez les Nambikwara du Brésil ! Le chef reçoit simplement comme prérogative l'accès polygamique aux femmes du groupe. Le titre de l'ouvrage, *La Société contre l'État* (1974), se justifie en ce que tout dans l'organisation sociale de la plupart des Indiens d'Amérique du sud tend à empêcher la différenciation d'une sphère de pouvoir séparée. Jamais la compétence technique reconnue au chef ou au guerrier ne se laisse transformer en compétence politique. Conclusion de Clastres : l'État n'est pas inéluctable. Cependant

l'auteur a bien remarqué que, chez les Tupi-Guarani, la chefferie avait renforcé son pouvoir coercitif dans un contexte de pression démographique et d'expansion des groupes locaux, même si des prophètes avaient cherché à lutter contre un pouvoir isolé du social. Certes, Clastres remet en question les certitudes des pensées conservatrices et révolutionnaires. Par-delà le rejet de l'État qu'il attribue aux Indiens, il leur suppose curieusement la prescience du caractère oppressif et coercitif du pouvoir. Pourquoi l'auraient-ils, eux ? Et combien diverses sont les sociétés sans État ! Et comment expliquer le conformisme social faisant obligation d'obéissance à la loi divine ?

Dans un article fort argumenté, Emmanuel Terray (« Une nouvelle anthropologie politique ? » *L'Homme*, n° 110, 1989, p. 5-29) reproche à Clastres sa véhémence polémique, son dualisme manichéen avec discontinuité radicale entre sociétés contre l'État et sociétés étatiques, son identification de la société primitive à une société sans pouvoir et de la société étatique à une société de servitude. Il poursuit en substance : il est faux de penser que le passage à l'État soit irréversible, car certaines sociétés lignagères d'Afrique et d'Océanie ont eu un passé étatique. Il est faux de croire la société primitive murée dans son destin avec pour seule liberté que celle de persévérer dans son être. Rien ne prouve que toute société primitive se caractérise par des refus de richesse, de mobilité, de pouvoir, plutôt que par des manques de moyens techniques et de ressources. Clastres feint d'ignorer l'infinie diversité des sociétés sans État et rend inintelligible l'origine de l'État s'il refuse toute perspective d'évolution à la société primitive.

3.5. Une anthropologie de l'État moderne

Marc Abélès, dans *Anthropologie de l'État* (1990), rend plutôt hommage à la pensée stimulante de Clastres, mais il prend un autre chemin en se branchant d'emblée sur l'actuel, notamment sur l'anthropologie politique des mondes français et contemporains.

Dans un article sur « L'anthropologie politique de la modernité » (*L'Homme*, n° 121, 1992, p. 15-30), le même auteur propose la meilleure mise au point qui soit des orientations actuelles de la discipline. Selon Abélès, éditeur en outre, avec Henri-Pierre Jeudy, d'une *Anthropologie du politique*, celle-ci aide à penser les mutations,

crises de légitimité et bouleversements du paysage politique, en saisissant toute la complexité du réel, sans procéder à un découpage préjudiciel entre ce qui est politique et ce qui ne le serait pas. Appliquée aux sociétés actuelles, la nouvelle anthropologie explore la modernité et les changements à travers des registres temporels hétérogènes sans se figer sur le traditionnel et l'archéologie des représentations. Méthodologiquement, c'est par affinement descriptif et conceptuel qu'elle procède en comparant les expressions primitives du politique à celles qui caractérisent nos institutions.

Du point de vue de ses objets privilégiés :

- ▲ Elle analyse les modes d'acquisition et de *dévolution du pouvoir* autres que ceux de la démocratie électorale (Jack Goody, Robbins Burling).
- ▲ Elle porte attention au *quotidien de l'action politique* formelle et informelle ainsi qu'à ses couches de signification (exemples : clientélisme, politique du ventre en Afrique, vus par Jean-François Bayart).
- ▲ Elle met l'accent sur l'exercice localisé du pouvoir (cf. Quarré-les-tombes dans l'Yonne étudié par Abélès). Le local, terrain habituel de l'enquête ethnologique, *s'ouvre en fait au global* (Palais Bourbon, Parlement européen y compris) et répercute le national. Les espaces de la périphérie s'enchevêtrent avec ceux du centre, sous l'angle des conditions de leur production, de la transmission du pouvoir et des modes d'administration de l'État.
- ▲ Elle oriente bien des recherches depuis quelques années vers *les rituels, la symbolique politique*, la mise en scène du pouvoir (commémoration, inauguration, cortège, protocole) dans les sociétés occidentales comme dans les sociétés exotiques (Rivière, Abélès, Kertzer), le rituel étant aussi acte politique et événement médiatique.

Abélès paraît aussi vouloir conquérir d'autres terrains de recherche qu'il désigne en montrant que la politique combine trois types principaux d'activité :

- ▲ le débat public dans lequel s'affrontent les professionnels de la politique et des partis ;
- ▲ l'administration d'une collectivité ;
- ▲ la communication et l'expression par les médias.

À notre époque, le débat change d'objet avec le dépérissement des

idéologies ; l'administration doit intégrer de nouveaux paramètres économiques, territoriaux, identitaires ; les médias jouent sur un transnationalisme pour promouvoir des produits matériels de consommation dans le monde entier.

Certes il s'agit de projets d'avancée sur des terrains en partie explorés par les politologues, mais ceux-ci n'ont pas le monopole des recherches sur la modernité. L'anthropologie de l'actuel se porte bien après le reflux des anthropologues, naguère en mission à l'étranger, vers leurs métropoles où ils développent l'anthropologie rurale ou urbaine, l'anthropologie de la maladie ou des communications... C'est souvent au confluent et aux marges de plusieurs disciplines que la recherche est la plus fructueuse. Il est à parier que les contextes de construction de l'Europe et de mondialisation vont ouvrir des champs nouveaux d'exploration quant à la dialectique du politique et du culturel : refonte de quelques institutions, conceptions diverses du service public, mise en place de nouveaux rôles, modification des symboles et rites politiques.

▲ Point d'état de nature ! Point de contrat social !

▲ En 1940, *Systèmes politiques africains* apparaît comme l'ouvrage fondateur des recherches d'anthropologie politique notamment à propos des sociétés sans État.

▲ À l'intérieur de ce qu'on peut appeler l'école dynamiste, Georges Balandier analyse les connivences entre pouvoir, parenté, économie et religion, amorce les réflexions sur la décolonisation et le développement, met en relief la théâtralisation du pouvoir.

▲ Les débats actuels, après critique de *La Société contre l'État*, portent entre autres sur l'articulation du local et du global, sur la symbolique du politique et sur la contextualisation des pouvoirs anciens et nouveaux dans l'État moderne ou à des échelons internationaux.

DEUXIÈME PARTIE.

Chapitre 3

Types d'organisation politique

- ▲ Examiner quelques classifications des organisations politiques, et apprécier leur valeur.
- ▲ Établir des critères pertinents permettant de décider si un groupe concret relève de telle ou telle catégorie.
- ▲ Saisir les processus de passage éventuel d'un système politique à un autre.
- ▲ À travers la diversité des rôles de chefs, spécifier les assises culturelles, psychologiques, territoriales et administratives, qui expliquent les différences par exemple entre un chef de bande, un chef de canton en pays colonisé et un chef d'État.

Il n'est point de synthèse d'anthropologie politique qui ne propose quelques classifications des organisations politiques, différentes selon les critères adoptés. Néanmoins, dans l'étude des types préindustriels, un consensus paraît établi pour distinguer, en fonction des moyens d'intégration politique, de l'accès aux positions de leaders et des prises de décision en ce qui concerne le groupe, d'une part les systèmes non centralisés comprenant les bandes et les sociétés à pouvoir diffus (tribus, sociétés lignagères ou segmentaires), d'autre part les systèmes centralisés incluant les chefferies et les États.

Pourquoi classer ensemble les Indiens shoshone de l'Utah observés au XIX^e siècle, les Hottentots d'Afrique australe et des groupes de la forêt tropicale ? Des critères isolés comme la taille du groupe, le niveau technologique, la réciprocité économique, la propriété collective, le système écologique (sujet d'ailleurs à modification selon les ressources, les besoins et les actions de l'homme) ne suffisent pas pour établir ne serait-ce qu'un taux de probabilité statistique d'apparition d'un système politique tel que celui de la bande, groupe relativement égalitaire, dirigé par un chef arbitre dans un type d'économie de chasse et de cueillette fondé sur le

partage. C'est plus par cumul de traits convergents que par recherche d'un déterminant soi-disant fondamental qu'on justifie la pertinence des catégorisations.

1. La bande

Les bandes de chasseurs, pêcheurs, cueilleurs nomades tels les Aborigènes australiens, Pygmées de Centre Afrique, Bushmen du Kalahari, Eskimo de Sibérie et du Groenland, Nambikwara d'Amazonie, sont des groupes de petite taille (25 à 150 personnes généralement), à ne pas confondre avec les dites « hordes primitives », terme désuet appliqué par les évolutionnistes aux pseudo-groupes sauvages et anarchiques, désignant chez Durkheim l'agrégat le plus élémentaire, et chez Freud le groupe primitif régi par la force et par le désir impérialiste du père.

La bande, vue par les anthropologues, est l'organisation sociale minimale nomadisant sur un territoire relativement autonome en fonction des saisons, regroupant des membres d'une ou plusieurs familles, n'ayant ni armature institutionnelle, ni différenciation fonctionnelle, ni stratification, mais seulement quelques rôles non héréditaires comme celui de chasseur, de chamane, lesquels acquièrent temporairement sur leur groupe une influence limitée à la gestion des itinéraires, des haltes, du consensus du groupe et des rapports avec les voisins.

Les Nambikwara de l'Amazonie brésilienne, décrits par Claude Lévi-Strauss, ne connaissent ni la poterie, ni le tissage, ni l'usage de hamacs ou de plates-formes pour dormir. Ils pratiquent la chasse au petit gibier et la collecte (lézards, serpents, chauves-souris, araignées). Les structures de parenté n'ont pas de véritables incidences politiques et on y pratique le mariage entre cousins croisés. Devient leader (ou chef) celui qui a un rôle moteur dans le dynamisme et l'unification du groupe. Ses fonctions : décider de l'itinéraire des expéditions de chasse ou de cueillette pendant six ou sept mois de saison sèche, ou des cultures de jardin dans des installations semi-permanentes, choisir les haltes et la durée des stations, maintenir le moral de la bande, arrêter la politique à l'égard des groupes voisins, régler les disputes internes, ce qui réclame et de la résistance physique et une grande habileté politique pour conserver sa majorité fluctuante. S'il fait montre d'arbitraire ou commet des erreurs, des membres de sa bande s'en écartent et le groupe devient rapidement trop restreint pour assurer sa propre

subsistance. En contrepartie de sa générosité, de son talent oratoire, de son rôle pacificateur et dynamiseur, le chef reçoit comme le chamane le droit d'avoir plusieurs femmes. En sacrifiant cet élément de sécurité individuelle qu'est le stock des femmes disponibles, le groupe obtient en échange un élément de sécurité collective assuré par le travail du chef (Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 1958).

La socialité des chasseurs-cueilleurs kung du désert du Kalahari (Botswana), nous la connaissons grâce à Richard Lee et Lorna Marshall. Les bandes d'une trentaine de personnes forment des unités de coopération et nomadisent jusqu'à six fois par an pour ne pas épuiser les ressources locales. La dispersion des familles a lieu lors de la saison des pluies pour la chasse au gibier (phacochères, bouquetins, gnous, lièvres...), ce qui incite éventuellement plusieurs bandes à fusionner. Un agglutinement autour des points d'eau se produit à la saison sèche de mai à octobre. Marshall Sahlins perçoit « la société d'abondance » d'autrefois à travers ces Kung dont 10 % dépassent les soixante ans en se nourrissant pour les deux tiers de produits végétaux notamment de noix de mongongo très riches en protéines, de melons, fruits et baies. Deux ou trois jours par semaine suffisent à collecter la subsistance. Quant au temps libre, un tiers est passé à rendre visite à d'autres camps, un tiers à se divertir, notamment à danser avec les hôtes, un tiers à parler et à s'amuser dans son propre groupe. Le plus long déplacement effectué par un jeune homme a pour objectif le choix d'une épouse. Le chef de bande, qui transmet parfois ses fonctions à son fils, n'est pas nécessairement le meilleur chasseur mais le plus diplomate. Il veille à l'extension des réseaux de voisinage et d'alliance ; il règle les différends à propos de territoires et d'allocation de l'eau ; il décide des mouvements de la bande et des chasses collectives.

Quant aux variations saisonnières des sociétés eskimo (pêche, chasse au caribou en rang dispersé l'été, avec regroupement de plusieurs familles dans l'igloo collectif l'hiver), Marcel Mauss les a décrites et a analysé l'organisation (fluide) de ces groupes sous l'autorité d'un chef prévoyant dans la gestion des subsistances et du chamane local peu coercitif, l'ordre étant maintenu par la coutume, les obligations réciproques au sein de la parenté, les jugements appréciateurs et réprobateurs de ce qu'on pourrait nommer l'opinion publique. David Damas (1968) a montré chez les Inuit canadiens quelques transformations survenues dans ces bandes : passage de la parenté bilatérale au système patrilineaire dans quelques groupes, autorité des propriétaires de bateau, importance des associations masculines, influence modernisante des commerçants et

missionnaires occidentaux. L'absence de chefs chez les Eskimo ne signifie pas absence de coercition : l'opinion publique opère la sanction des infractions aux coutumes. Mal connus en définitive, les systèmes de bande sont variés et généralement plus stratifiés — chez les Pygmées par exemple en raison des possibilités de stockage — qu'on ne le pensait.

2. Les sociétés à pouvoir diffus

Parmi les traits les plus fréquents des sociétés acéphales (Yanomami du Venezuela, Kpellé de Guinée et du Liberia, Lobi du Burkina, Bété du Cameroun par exemple) on peut souligner la subsistance par agriculture extensive, horticulture ou pastoralisme, le leadership décisionnel d'un ensemble de chefs de familles qui choisissent parmi eux un sage aîné ou un guerrier particulièrement brave comme représentant du groupe territorial ; un système de parenté unilinéaire ; une intégration opérée par des associations d'âge à fonction d'animation, de surveillance ou de travail commun ; la réciprocité dans les échanges avec, éventuellement, des équivalents monétaires (coquillages) ; un certain égalitarisme social ; une propriété collective des terres ; un usage de la force réservé aux chefs de lignage ou aux associations ; une importance particulière accordée aux rites de passage dont l'initiation.

Dans les sociétés lignagères habituelles en Afrique, l'unité de solidarité est le groupe familial de descendance assurant la protection de l'individu, réunissant plusieurs générations successives et les personnes apparentées. Un lignage comprend généralement plusieurs « aînés » de familles étendues dont l'aînesse équivaut moins à la primogéniture qu'à la succession à un titre et qu'à un mariage fécond. L'autorité y est exercée par les chefs de lignage ou les aînés de famille rassemblés en conseils d'anciens, dont le chef de lignage dominant peut n'être que le simple porte-parole des vivants comme d'ailleurs de la volonté des ancêtres. Toute prise de décision doit faire l'objet d'un large consensus. Il y a généralement préséance de certains clans et lignages sur d'autres, des hommes sur les femmes, des aînés sur les cadets. Les conflits peuvent y être réglés selon le cas par un prêtre de la terre, un maître des marchés, un magicien spécialiste des rituels ou bien par une palabre générale.

De ce type de pouvoir diffus relèvent ce qu'on a appelé les sociétés anarchiques, les sociétés à groupes d'âge, les sociétés à rang, les sociétés segmentaires, dont la spécificité vaut quelques

remarques. Dans toutes ces sociétés, le pouvoir se distribue soit entre groupes lignagers seulement, soit entre ces groupes et des classes d'âge, des associations à base territoriale (Hopi, Zuni du Nouveau-Mexique), des groupes à supériorité rituelle (Aniak des confins soudano-éthiopiens), des conseils villageois. Chez les Minyanka du Mali, sans pouvoir centralisé, il y a équilibre des forces issues des structures familiales, des associations de culture, des sociétés initiatiques.

Il faut distinguer nettement la segmentation sociale (division d'un groupe en sous-ensembles séparés par leur existence et leur activité) et la notion de société segmentaire. Il ne s'agit pas dans ce dernier cas de simple subdivision en clans, sous-clans, lignages et familles, ni du simple processus de fission en fonction de la croissance démographique, de déplacements plus ou moins importants, de querelles intestines, mais bien d'un type d'organisation sociale sans gouvernement stable, découpé en segments et sous-segments qui se coalisent et fusionnent selon certaines normes pour faire face temporairement à des conflits, parce qu'un principe de solidarité unit ces segments, grâce à l'existence d'une morale et de rituels communs.

L'organisation segmentaire est faite de la répétition d'agréats semblables entre eux. L'affirmation d'appartenance au sous-segment, au segment, ou à l'ensemble, varie selon l'origine des pressions extérieures. Ainsi, les segments *A'* et *A''* fusionnent-ils face à l'agression d'un membre de *B'* qui aura pour alliés les *B''* parce que l'union de tous les *A* est requise contre les *B*. Mais solidarité et hostilité sont affaires de situation et de règles d'appartenance aux segments emboîtés. Les tendances centripètes s'affirment dans le danger, les tendances centrifuges dans la vie courante. Comme en Corse, la vendetta ne détruit ni la solidarité de groupe, ni l'unité globale face aux étrangers. Chez les Nuer du Soudan, les Tiv du Nigeria, les Tallensi du Ghana, l'organisation segmentaire permet la mobilisation de milliers de personnes sans le secours d'une organisation étatique, et même si la langue tiv n'a aucun mot qui pourrait être traduit par politique.

Bien que fragmentée en sections ou segments, la tribu nuer étudiée par Evans-Pritchard est une entité politique souveraine, dotée d'un nom distinct, d'un sentiment d'identité spécifique, d'un territoire commun, d'une obligation des individus de s'unir dans la guerre et de régler entre eux leurs démêlés, grâce éventuellement à la médiation d'un « homme à peau de léopard » choisi hors des clans dominants. Mais il existe bien des inégalités de clans, des statuts différents selon la position lignagère, le fait d'être l'aîné, la richesse

en détail et la personnalité plus ou moins prestigieuse.

Le terme de *tribu*, peu usité actuellement, mais mis en vogue par Morgan (1877) à propos des Iroquois, désigne le système d'organisation où demeure prépondérant le rôle du conseil des anciens. Le mot apparaît actuellement péjoratif parce qu'associé à l'idée d'oppositions tribales, d'impérialismes guerriers. À l'inverse, certains sociologues, comme Michel Maffesoli, chantent *Le Temps des tribus* comme la reconstruction d'une solidarité sociale à travers des petites communautés chaleureuses ou des groupes électifs modernes. Bien des africanistes, après Henri Labouret, voient la tribu, composée de clans, comme une subdivision de l'ethnie. C'est à Marshall Sahlins et à Maurice Godelier qu'il faut se référer pour la critique la plus actuelle d'un concept emprunté aux institutions politiques de l'Antiquité et qui désignait une organisation à laquelle on appartenait en raison de la naissance, s'exprimant donc dans le langage de la parenté éventuellement mythique, conditionnant des systèmes d'alliance matrimoniale et comportant des hiérarchies de statuts. Des tribus pouvaient s'associer à des fins militaires ou religieuses, mais sans qu'il y ait d'autorité politique permanente au niveau de la confédération ou de la coalition.

Ce type de société dit « à pouvoir diffus » se présente sous des formes très variées et inclut mêmes les tribus bédouines de Lybie encore que certaines soient plus proches du système de chefferie. Selon Jean-Pierre Digard, chez les Baxtyari d'Iran, le système patrilinéaire est associé à une chefferie hiérarchisée et centralisée. La classe dominante des Khan gère la transition de l'organisation segmentaire à l'organisation en État. Dans les tribus de Mauritanie et de la péninsule arabique, il peut exister des formes hiérarchisées d'alliance entre groupes dominants et groupes dominés ; en Mauritanie, Iran, Yémen : des alliances entre factions. En fait, les modèles ethnologiques ont été fort contestés : y a-t-il réellement des sociétés segmentaires ? L'égalité et l'homogénéité internes ne sont-elles pas utopiques ? Le rôle des lignages chez les Nuer n'est-il pas purement religieux ? Les groupes acéphales de Nouvelle-Guinée ne reposent nullement sur un système de filiation unilinéaire. Le lien généalogique est contrebattu par d'autres formes de solidarité dans les échanges commerciaux, les conflits armés, les stratégies politiques, dans les tribus d'Afrique du nord. Du modèle égalitaire, on peut passer au modèle hiérarchique (cf. Raymond Jamous à propos du Rif oriental) dominé par de grands hommes « d'honneur » ou de saints musulmans dont la *baraka* leur procure ascendant spirituel et autorité temporelle.

Vue sous l'angle historique, la forme acéphale de vie politique

peut découler d'éclatements d'anciens empires par suite de révoltes, de guerres, de migrations, comme chez les Maya du Yucatán. En Afrique, les sociétés dites anarchiques ont été difficiles à maîtriser par le colonisateur et beaucoup ont maintenant des problèmes d'intégration dans l'État nouveau, du fait de leur forte identité communautaire, d'animismes encore vivaces et d'une résistance traditionnelle à un système central d'autorité.

3. Les chefferies

3.1. Caractères généraux

Bien que les sociétés non centralisées aient parfois des chefs de village, on réserve généralement le nom de *chefferie* aux communautés territoriales, à base régionale, non purement clanique, soumises à l'autorité d'un représentant spécialisé dans la direction des affaires collectives et dans un rôle de régulation sociale. Le mot désigne à la fois l'institution (la chefferie comme on dit la royauté), et le territoire (la chefferie comme on dit le royaume). Dans le sens d'institution, la chefferie peut être restreinte lorsqu'il n'existe ni administration, ni force publique permanente, ou bien développée dans les systèmes oligarchiques de fédérations (exemple : les Cheyennes de la prairie nord-américaine). Elle se caractérise par la conjonction des traits suivants, bien que les frontières entre systèmes à chefferie et ceux à État ne soient pas rigoureuses :

- ▲ des rapports étroits d'un groupe restreint, mais à population hétérogène, avec son territoire et le surnaturel ;
- ▲ des échanges contractuels ou déterminés par des rapports de force (tribut et redistribution) ;
- ▲ la combinaison, chez le chef, de formes d'autorité provenant de la parenté (famille prédominante pour des raisons mythiques ou historiques), du prestige, du sacré, d'une coercition limitée par manque d'appareil monopolisant la force ;
- ▲ la différenciation de l'appareil politique et des hiérarchies sociales.

Suivant les cultures et la composition des groupes varie le mode de désignation du chef : titre héréditaire, nomination ou élection. En échange de l'exercice de son pouvoir de décision lié à un rôle d'instance modératrice des conflits et à une fonction symbolique de représentant de l'unité du groupe, le titulaire de la chefferie obtient généralement des avantages économiques (droit à des prestations de biens et services, réserve de surplus avec obligation de munificence en contrepartie), des privilèges sexuels (grand nombre d'épouses, droit de cuissage dans l'Europe ancienne), des préséances et hautes fonctions cérémonielles (en tant que médiateur des dieux et garant de l'harmonie entre les hommes et le cosmos).

Le pouvoir revêt généralement un caractère sacré, voire inviolable, dû à la légitimation par le rattachement généalogique privilégié des chefs aux premiers ancêtres mythiques du groupe ou par une idéologie de la concentration, en la personne du chef respecté et redouté, parfois isolé, de l'efficacité sacrale du groupe. Faute de preuves historiques, on ne saurait que spéculer sur les premières apparitions des chefferies et sur l'antériorité du pouvoir magico-religieux par rapport au pouvoir politique.

3.2. *Polarités extrêmes*

Différente du cadre tribal, la chefferie se spécifie moins par sa densité de population que par une autorité centralisée, qui assure la collecte et la redistribution des surplus économiques, qui dispose d'un pouvoir réel de coercition, qui peut intervenir dans le partage des terres, le recrutement de l'armée, la taxation des produits alimentaires et des biens. Les chefs se recrutent généralement dans quelques familles et lignages de possibles titulaires et la chefferie comporte des inégalités de rangs même si n'existent ni corps de bureaucrates, ni classes comme telles. Le spectre des formes possibles de chefferies peut aller du pôle tribu au pôle royauté. Les chefferies kwakiutl appartiennent au premier type, les hawaïennes au second.

Les Kwakiutl des îles canadiennes de Vancouver ont été étudiés par Franz Boas dès 1885, mais ces chasseurs-pêcheurs étaient depuis un siècle en contact avec des commerçants, missionnaires, marins et agents administratifs. On sait comment la pratique du *potlatch* impliquant collecte de biens dans les familles proches, don munificent aux autres, challenges verbaux, et même destruction de biens rares, contribuait à la modification des rangs sociaux. Chacun

des vingt-cinq villages se composait de plusieurs *numayma* ou familles étendues, stratifiées en termes de prestige, de statut héréditaire et matrimonial, de titres et de cérémonies spécifiques. Mais on hésite à les présenter comme des chefferies dans la mesure où l'intégration politique se situe au niveau des *numayma* et exceptionnellement à celui du chef de village dont l'autorité n'est assise que sur la supériorité de sa famille et la reconnaissance de sa valeur dans un *potlatch*. Le politique se manifeste au niveau de la parenté comme dans les sociétés à pouvoir diffus. Par ailleurs, le *potlatch* est au maximum un système de réciprocité comme dans les bandes et tribus, mais non point une forme de redistribution centralisée comme il en apparaît dans les chefferies.

En Polynésie, par manque de surplus, les chefferies de Tikopia sont restées plutôt inégalitaires, alors que celles d'Hawaï, à cause d'une importante surproduction, ont évolué vers une société hiérarchisée qui a débouché, vers la fin du XVIII^e siècle, sur une société structurée selon un modèle étatique. Dans les huit îles constituant le Hawaï précolonial, le chef suprême est reconnu comme descendant des dieux, chargé d'un pouvoir surnaturel (*mana*), entouré de tabous tels que la transgression peut entraîner une sentence de mort. Ses fonctions économiques, militaires et rituelles ne sont éventuellement déléguées qu'à des administrateurs de sang noble, et tout un cérémonial marque les distances : les gens du peuple se prosternent ainsi la face contre terre au passage du chef ; l'inceste se pratique en haut de la pyramide sociale entre les aînés de sexe différent qui héritent de la position de chef suprême. À ce chef, des tributs sont payés par des sous-chefs qui allouent les terres et l'eau à leurs administrés desquels ils reçoivent des présents et des taxes. L'absence de structure administrative rend la chefferie instable : des groupes conquérants se sont substitués à la classe des nobles et plusieurs fois le pouvoir a été renversé, comme le note Elman Service.

3.3. Chefferies amérindiennes

Dans l'optique d'une étude de la chefferie amérindienne, on se demandera avec Pierre Clastres si, au lieu de conduire à l'État, beaucoup de chefferies ne secrètent pas des institutions visant à faire échec au pouvoir personnel et à la dérive étatique. Selon cet auteur, le trait pertinent de l'organisation politique de la plupart des sociétés indiennes serait le défaut de stratification sociale et

d'autorité du pouvoir. L'Amérique serait comme vouée à la démocratie et au goût de l'égalité sauf exceptions andines. Le chef a pour caractéristique d'être apaiseur professionnel, généreux de ses biens, bon orateur ; il obtient le droit à la polygamie comme compensation aux responsabilités qu'il assume. Les sociétés indiennes instituent certes le pouvoir mais pour lui dénier toute puissance effective ; l'univers de la culture domine le pouvoir qui est du côté de la nature.

Au vrai, l'argumentaire de Clastres est fallacieux comme l'a bien montré Philippe Descola. S'opposant à de telles spéculations philosophiques, celui-ci développe toute une série d'arguments pertinents :

- ▲ À propos des sociétés amérindiennes, « leur égalitarisme actuel n'est pas le fruit d'une volonté collective et obstinée de s'opposer à l'émergence du pouvoir coercitif, mais bien l'effet d'une déstructuration profonde du tissu social, miné par le démembrement démographique, la spoliation foncière, la violence militaire et l'expulsion dans des isolats inhospitaliers » (P. Descola, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de sciences politiques*, vol. 38, n° 5, oct. 1988, p. 819).
- ▲ Dans les Andes du nord de la Colombie au sud de la Bolivie, la fonction seigneuriale est attestée bien avant la dynastie inca. Au XV^e siècle, des petites villes fortifiées étaient placées en Amérique du sud sous l'autorité d'un chef ; elles comportaient une division en castes spécialisées avec aristocratie héréditaire et aménagement de l'espace par des chaussées et des travaux d'irrigation.
- ▲ Les formations sociales égalitaires indiennes sont appelées chefferies par abus de mot. Le chef existe même dans les bandes de l'Amazonie ou dans les sociétés à pouvoir diffus, et c'est là que le pouvoir coercitif est mis à distance, encore que chez les Jivaro, un guerrier particulièrement valeureux acquiert prestige, mais seulement comme chef de guerre et temporairement.
- ▲ Le chamane, qui peut aussi détenir l'autorité d'un chef chez les Kuikuru du Brésil par exemple, a bien un pouvoir de décision et de coercition, justifié par sa proximité avec le sacré. Chez les Tupi-Guarani, des chamanes (*karai*) ont disposé d'un important pouvoir comme promoteurs de mouvements messianiques, telle la grande migration de *La Terre sans mal* décrite par Hélène Clastres.

À propos du système politique du Haut Xingu au Brésil, Patrick Menget note avec finesse que ces Indiens associent au titre de chef des qualités exceptionnelles (beau comme un dieu, champion de lutte, généreux, pacifique et modeste), une compétence linguistique spéciale manifestée à travers la rhétorique politique et le discours cérémoniel même écouté sans attention, une prééminence dans le domaine des relations entre communautés : il traite ses visiteurs avec munificence.

« Tout chef parvenu au statut de représentant légitime de la communauté doit, outre son titre d'héritier, posséder une parentèle solide, une maisonnée productive (et donc riche) et exercer un contrôle effectif même s'il ne se départit pas d'un calme séduisant à l'égard de ses gens, ses femmes, ses alliés et des dépendants [...] Il y a une forte tendance à l'acquisition des fonctions de chamane par les chefs titulaires : en 1989 dans le Haut Xingu, tous les chefs de village étaient aussi des chamanes. L'effet pervers de ce cumul est évident : tout chamane de par sa proximité et son accès aux forces surnaturelles, est susceptible d'être accusé de malveillance ce qui renforce le soupçon issu de la rivalité ordinaire entre factions [...] Les chefs utilisent conjointement le circuit de la rumeur féminine — que l'on peut manipuler — , les éléments de diagnostic chamanique et le discours politique, où l'allusion, le jeu de mots, la dénégation qui confirme la rumeur sont constants, pour parvenir à affermir, confirmer et même établir leurs pouvoirs [...] Cette communauté est cimentée par la pratique collective des grands rituels de passage (funérailles, initiation), pratique dont les chefs sont à la fois les ordonnateurs et les garants. Leur position éminente dans leurs communautés respectives, quelles qu'en soient les bases factionnelles, tient en dernière analyse à leur rôle de régulateur des frontières abstraites entre les vivants et les morts, les hommes et

les femmes, l'identité et l'altérité à travers le cérémonialisme nouveau. »

Patrick Menget,

« Les frontières de la chefferie.

Remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil) »,

L'Homme, n° 126-128, avr.-déc. 1993, p. 59, 69-71

3.4. *Chefferies océaniques*

En Océanie domine la chefferie à Big Men que nous aborderons dans le chapitre suivant à propos des liens entre économie et politique et qu'ont bien étudié Marshall Sahlins et Maurice Godelier. L'« homme important » dispose d'un pouvoir mérité par son ardeur à produire ou à rassembler des richesses qu'il redistribue lors d'échanges matrimoniaux ou qu'il met, lors de guerres, au service de sa tribu. Chez les Baruya de Nouvelle Guinée, *La Production des grands hommes* inclut, outre la figure du Big man, celle du Grand guerrier et celle du chamane.

Il y a une quarantaine d'années, Jean Guiart élaborait une thèse intéressante sur la *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud* (1963). À l'intérieur de la Nouvelle-Calédonie, clans, terre et dieux articulent les solidarités. Les rapports sociaux suivent le modèle aîné-cadet. Le système aristocratique se fonde sur la primauté de la branche aînée. Le chef « frère aîné » de tous est défini par ses rapports, manifestés dans le rituel des prémices, avec les membres de son clan et des autres clans référés aux mythes de constitution du territoire et de migrations en compagnie de certains esprits gardiens. Le système oblige un clan à présenter ou non un tribut aux chefs principaux et à d'autres de moindre rang. À la cour du chef, chaque clan a ses droits et devoirs, dont celui pour certains clans puissants d'infléchir le comportement du chef le cas échéant, et d'exécuter les rites de fertilité. La tendance à faire de l'immigrant un chef s'explique en ce qu'alors celui-ci contrôle peu de choses et dépend de tout le monde. Si le chef et son clan contrôlaient la terre et l'ensemble de la production, on craindrait comme à Tonga une dérive étatique.

Cependant, dans beaucoup d'îles de Micronésie, le groupe où se recrute le chef est celui des premiers occupants du sol, maîtres de la

terre, supposés en rapport avec les êtres divins influençant les récoltes. De tous les notables coutumiers, le chef traditionnel dont le nom évoque le clan d'appartenance est un personnage spectaculaire, bénéficiant d'avantages matériels: fourniture de vivres, polygamie institutionnelle... Garant de l'équilibre cosmique dont dépend la prospérité du groupe, il préside le cérémonial des prémices. Il serait déstabilisé en cas de mauvaise récolte attribuée à ses manquements à la règle.

On pourrait confronter avec intérêt cette analyse de Guiart à celle de Aidan Southall à propos des Alur d'Ouganda. Chez ces populations africaines, le chef politique est aussi homme à prestige issu d'une famille de dirigeants, responsable du bien-être et de la fertilité du pays grâce à ses pouvoirs sur la pluie. Il peut être destitué si ses pouvoirs ne sont plus efficaces (Southall, *Alur society*, 1953).

3.5. *Chefferies africaines*

En Afrique, les situations sont en réalité fort variées. Le chef exerce une attraction liée à la force dans les chefferies de conquête (Alur, Yao), au prestige et à la stabilité (Bambara, Nyakyusa, Guro), aux dimensions spatiales restreintes (Kirdi) ou plus larges mais segmentées (Somali, Ndembu, Lunda). Certaines chefferies comme celle des Bamiléké du Cameroun ont un pouvoir politique fort, d'autres résultent de la désagrégation d'un système étatique (chefferies malinké, issues de l'empire du Mali ; chefferies rowzi, issues du Monomotapa), d'autres encore semblent plus démocratiques en ce que le chef est plutôt le mandataire des familles (Mangbetu, Guro). L'amorce de centralisation politique dans les chefferies précoloniales est vraisemblablement une réaction aux raids esclavagistes ainsi qu'aux menaces d'invasion de royaumes voisins. À défaut de taxes sur le commerce, les autorités vivaient de redevances et de prestations de main-d'œuvre.

Ces chefferies dites traditionnelles, aux densités démographiques et aux dynamismes différents, ont été très affectées par la colonisation qui a modifié les découpages territoriaux, les modes de recrutement du chef et a donc fait perdre de la fonctionnalité et du prestige à l'institution. Passée la phase de conquête de l'Afrique, et notamment après la Première Guerre mondiale, les puissances coloniales britannique et française ont opté pour deux modes différents d'administration : *indirecte* pour les Anglais qui utilisent

comme relais les chefs africains en place (mais cela ne fonctionne qu'avec des chefs compétents, efficaces et loyaux) ; directe pour les Français qui redécoupent les entités traditionnelles, nomment les chefs soit traditionnels, soit à leur dévotion (jeunes instruits, ancien militaire, homme de paille) comme chef de canton, ce qui coûte cher et nécessite un personnel important au niveau des cercles regroupant des cantons. Les Britanniques se voient rapidement dans l'obligation d'intervenir dans les nominations de chef, dans leur instruction et leur formation administrative de base. La différence d'importance numérique des groupes ethniques, la complexité des forces en présence, la diversité des organisations politiques obligent le *Colonial Office* à modifier les anciennes divisions territoriales, à réduire le territoire de quelques chefferies et royaumes, à en agrandir d'autres, à augmenter ou diminuer le pouvoir de certains chefs et même à faire opérer après la seconde guerre mondiale un contrôle démocratique de la gestion des affaires locales.

Dans les colonies françaises :

« [...] il existait en 1946 : des chefs coutumiers non reconnus par l'administration, mais conservant une grande influence dans leur groupe ; des chefs coutumiers reconnus et nommés par l'administration, par exemple les chefs supérieurs et certains chefs de canton ; des chefs coutumiers élus par leur groupe et nommés par l'administration, par exemple certains chefs de village ; des chefs non coutumiers nommés seulement par l'administration, par exemple certains chefs de canton ; enfin des chefs non coutumiers, mais choisis par leurs sujets puis nommés par l'administration, par exemple certains chefs de village. »

Jacques Lombard,

Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire,

Paris, Armand Colin, 1967, p. 204

À la destruction des unités politiques traditionnelles s'ajoute l'attribution aux chefs de rôles impopulaires comme celui de percepteur, d'exécuteur des lois françaises, et une désacralisation de l'autorité. Au Fouta Djallon guinéen, le chef nommé par le pouvoir

colonial n'est plus représentant d'Allah, élu par l'assemblée islamique et investi par l'almami. Il perd son titre de guerrier et ses moyens d'intervention armée de même que sa fonction principale de protection et d'assistance du peuple de sa province. Le voilà coincé entre le marteau de l'administrateur français et l'enclume de l'administré peul. Son aura spirituelle sombre avec la pénétration de valeurs idéologiques de laïcité. En raison de l'introduction du système monétaire et du drainage des richesses pour le profit de la métropole, il perd sa place centrale comme destinataire et redistributeur dans le système de circulation des richesses, les lourdes obligations fiscales raréfiant la pratique des dons traditionnels.

Dans les périodes d'« effort de guerre » et de rationnement, certains chefs se servent largement au passage dans les fournitures de riz, de caoutchouc, de boeufs, dans les coupes de bois, dans les cotisations pour les Sociétés indigènes de prévoyance, etc. Exactions, rapacités, perte du consensus populaire à leur égard, insuffisance de leurs capacités administrative et technique dans la gestion des affaires publiques constitueront les principaux griefs adressés par les élites du Parti Démocratique de Guinée pour ordonner la suppression des chefferies de canton et de province en décembre 1957, à peine un an avant la déclaration d'indépendance du nouvel État. Ailleurs qu'en Guinée, l'État ou tolérera un temps, ou inclura, ou digérera les chefferies dites improprement traditionnelles.

4. L'État

4.1. *Caractérisations majeures*

Des philosophes et quelques ethnologues ont longuement disserté sur l'origine de l'État comme on l'a vu au chapitre précédent. De ce débat souvent oiseux ne ressortent que des hypothèses sur l'état politique issu de l'état de nature, sur des modèles évolutifs, sur l'État mainteneur d'ordre et de sécurité mais instrument de la classe dominante, sur le rôle de la maîtrise de l'hydraulique dans le développement des prérogatives étatiques, sur les pressions démographiques dans un territoire, accompagnées d'accès inégal aux ressources de base, l'État défendant par la force des armes

l'ordre de la stratification.

Dans une perspective webérienne de sociologie politique, l'État moderne se définit comme :

- ▲ une entreprise politique de caractère institutionnel, permanent et dominant ;
- ▲ ayant la maîtrise complète d'un territoire ;
- ▲ revendiquant avec succès le monopole de la contrainte physique, grâce à un corps de personnes habilitées à faire usage de la force (armée, police, justice) ;
- ▲ pourvue d'une bureaucratie employée à temps complet à la gestion des ressources et du réseau de dépendances mutuelles, économiques, juridiques, techniques (droit public, fisc, aménagement de l'espace public, enseignement et recherche).

Vu par les historiens et les anthropologues comme conséquence de processus divers (écologiques, économiques, religieux, idéologiques, sociologiques), l'État apparaît varié dans ses formes comme dans les moyens de réaliser ses objectifs, selon qu'il s'agit de cités-États, d'empires, d'États théocratiques, d'États tribaux, d'États très ou peu centralisés, d'États autocratiques, oligarchiques, démocratiques, d'États stratifiés selon la classe, la caste ou le statut social. Entre les royaumes aztèque et inca d'Amérique, sumérien du Moyen Orient et zoulou du Sud Afrique, ankolé d'Ouganda et Kachari de l'Inde, la diversité des fonctionnements nous confond.

Avec Siegfried Nadel, spécialiste de l'État nupé du Nigeria (*A Black Byzantium*, 1942 ; trad. fr. *Byzance noire*, Maspéro, 1971), on peut cependant considérer l'État comme une forme spécifique d'organisation politique définie par les critères suivants : un gouvernement centralisé avec hiérarchies et segmentations pyramidales, une souveraineté territoriale importante, un corps administratif et des institutions spécialisées, un monopole de l'emploi légitime de la force détenu par l'appareil gouvernemental composé d'une élite dirigeante à recrutement, formation et statut différenciés par rapport aux gouvernés. Les plus hauts grades sont la propriété des clans royaux. Impôts, tributs, guerres, razzias de bétail et d'esclaves, monopole de certains commerces, constituent les sources de revenu des gouvernants. Des clans nobles détiennent chez les Nupé les fonctions civiles, militaires, judiciaires et religieuses ainsi que des pouvoirs délégués. Afin de consolider et d'améliorer leur position politique, ils s'assurent d'une clientèle dont les allégeances dépassent les réseaux de parenté. Que le pouvoir soit

l'objet de compétitions au sein du lignage royal et de tensions entre fonctionnaires, ne signifie pas que l'État manque d'intégration, ni que les administrés ne s'identifient pas comme citoyens d'un tel régime politique, centralisé et inégalitaire.

On pourrait ajouter bien d'autres traits concernant, par exemple, les inégalités et les ressources. Même si la société n'est pas divisée en classes, elle peut comporter des lignages nobles et d'autres d'hommes libres, des gouvernants nécessairement et des gouvernés, parfois des vaincus soumis à leurs vainqueurs, quelquefois un système d'ordre selon le rang incluant des castes professionnelles, des esclaves de case et des captifs de guerre. La force d'un royaume dépend largement de son aptitude à mobiliser les ressources dont il dispose, et la répartition de celles-ci agit à son tour sur l'équilibre des pouvoirs. Une économie souvent à base agricole de tribut et de redistribution suppose des marchés et des réseaux de commerce gérés par la capitale. La légitimation religieuse du pouvoir s'opère grâce à un roi prêtre ou magicien. Une religion propre à tel État traditionnel comporte des rites domestiques (funérailles par exemple où se marque le rang), des cérémonies politiques réglées par une étiquette, des investitures, intronisations ou commémorations, tout un calendrier religieux liturgique et une symbolique fort riche (cf. ch. 7 et 8).

La frontière entre chefferie et royaume est difficile à tracer, sauf à travers l'appareil centralisé de décision et de contrôle, la forme des Conseils de gouvernement, la bureaucratie souvent dominée par des lignages nobles, et le loyalisme de tous à l'égard du souverain, figure de proue. La dimension du territoire ne constitue qu'un critère secondaire car les chefferies bamiléké du Cameroun sont de bien plus grande taille que le royaume Guin de Glidji au sud-Togo. Le royaume kuba du Zaïre, étudié par Jan Vansina, comporte des chefferies relativement indépendantes avec chef nommé par le roi. Le chef fait allégeance par le don d'une femme et l'envoi d'un tribut annuel. Dans le royaume fon du Dahomey, même les chefs de village étaient nommés par le roi et soumis à de fréquentes inspections de ses envoyés ou même de ses espions. L'autorité des chefs se justifiait comme délégation de commandement émanant du pouvoir suprême qui prenait seul les décisions politiques.

4.2. *Formation des États*

Tout en posant les problèmes de la nature de l'État traditionnel,

de sa démarcation à l'égard d'autres systèmes politiques, les anthropologues ne sont pas sans s'interroger sur la naissance de l'Etat. Examinons le passage de la société segmentaire à la société étatique posé par Emmanuel Terray à propos du royaume abron du Gyaman. Selon Terray, le facteur déterminant de la création de l'Etat a été le commerce à longue distance sous l'effet de forces internes : marchands du Mali infiltrés en pays akan dès le XIII^e siècle, et de forces externes : irruption européenne sur les côtes à la fin du XV^e siècle, s'accompagnant d'esclavagisme, de mobilisation de moyens militaires, d'émergence des villes, de valorisation de l'or dans une région nommée par la suite *Gold Coast*. Mais Claudine Vidal propose d'ajouter comme causalités d'une part des migrations de lignages en ordre dispersé en raison d'une expansion démographique corrélative à des transformations économiques et sociales, de l'autre la volonté d'échapper à la puissance politique montante du Denkyira puis de l'Ashanti. Donc, le politique tout autant que le négoce ! Au Rwanda, ni thésaurisation, ni esclavage ! Cependant il y a bien eu passage par un effet de conquête à la société étatique, mais le lien quasi féodal (cf. ch. 4) est celui d'homme à homme, d'agriculteurs autochtones à pasteurs d'origine étrangère, là où protection vaut richesse. Il est faux que ce soit dans ce cas des exclus ou des marginaux des sociétés lignagères qui aient provoqué l'émergence de l'Etat, tout comme il est faux qu'ailleurs, au Burkina par exemple, l'Etat soit le libérateur du pseudo-totalitarisme de sociétés segmentaires. Que l'Etat précolonial naisse à partir des lignages mais se construise contre eux, c'est ce qu'affirme Terray. À l'inverse, Claude Tardits, à propos des Bamoum du Cameroun montre qu'il n'y a pas d'incompatibilité de principe entre l'existence des patrilignages et la concentration du pouvoir politique dans un type d'organisation étatique.



3. Le royaume mossi du Yatenga

« Les royaumes mossi, dont celui du Yatenga ici considéré, se sont constitués à partir de la conquête, par des guerriers venus du sud, d'un vaste territoire occupé par des sociétés segmentaires dont les membres sont devenus les « gens de la terre ». La formation de l'Etat centralisé mossi s'est opérée en

fonction d'un double mouvement : marginalisation de l'aristocratie des *nakombse* (fils de chefs), formation d'un appareil d'État dont les agents sont choisis parmi les gens les plus éloignés généalogiquement du roi, puis concurremment avec les premiers, parmi les captifs. De ce double mouvement naît la figure nouvelle du roi, non plus chef des guerriers conquérants mais maître d'un royaume unifié. Les guerriers, les gens de la lance, ont été écartés du pouvoir (*naam*) tandis que les serviteurs royaux, les gens du gourdin, ont instauré le règne de la force (*panga*). Les nobles, nostalgiques de la guerre, vivent de pillage, rejetés par le pouvoir et par la masse de la population ; de ces prédateurs dont la richesse est ce qu'ils prennent, mais qui sont pauvres car ils ne prennent que pour donner, on dit : "Si leur blouse n'est pas une guenille, c'est que leur pantalon est une loque". »

Michel Izard, « La lance et les guenilles »,
L'Homme, vol. XIII, n° 3, 1973, p. 224

4.3. *Les empires*

Le type de formation politique dominé par un empereur qui a le pouvoir supérieur d'assujettir et qui exerce une forte coercition centrale se déploie sur une vaste étendue, tandis que le royaume est territorialement et démographiquement de plus petite taille. Un tel système est donc doté d'un centre et d'une hiérarchie fortement institutionnalisée.

Certes, les caractérisations varient selon que l'on parle d'empire hydraulique, d'empire agraire, d'empire théocratique, d'empire colonial, mais généralement l'empire suppose la coexistence de plusieurs peuples regroupés par volonté d'intégration et tolérance de mœurs et coutumes diverses. L'idéologie universaliste des empires

anciens justifiait le pouvoir de l'empereur en le considérant comme d'origine divine (l'empereur de Chine était Fils du Ciel), en adressant un culte au Pontife suprême (Auguste à Rome), en construisant un panthéon synchrétique incluant quelques dieux des peuples soumis.

L'unité de l'empire se manifeste au niveau de l'administration par un corps de fonctionnaires transmetteurs d'ordres et d'informations. Une vaste administration est affectée au recensement des personnes et des biens, à la perception des impôts, et l'infrastructure se développe pour la circulation des marchandises et des armées sur des routes construites dans le cadre de projets grandioses, la maîtrise de l'espace facilitant le maintien de l'ordre, le contrôle des autorités et l'exercice de la justice. De prétention universaliste, l'empire nourrit une volonté d'expansion qui rend instables ses frontières, ses constructions territoriales et l'aménagement interne des rôles.

Beaucoup de bâtisseurs, Gengis Khan, Tamerlan ou Napoléon, n'ont guère assuré la stabilité de leur empire comme l'ont fait au contraire les empereurs de Chine, de Rome, du Pérou. Si l'étude des grands empires d'Europe et d'Asie a été élaborée par des historiens, les anthropologues, eux, ont fructueusement collaboré aux recherches sur quelques empires d'Afrique et d'Amérique précolombienne (Jacques Soustelle pour les Aztèques, Raphaël Karsten pour les Incas par exemple).

Au début du XV^e siècle, une puissante chefferie andine de la vallée de Cuzco entreprit une expansion militaire sur quelque 4 000 km de côtes du Pacifique couvrant le Pérou actuel et allant du sud de l'Équateur et de la Colombie modernes jusqu'à l'emplacement de Santiago du Chili. Cet empire de sept millions et demi d'habitants à son apogée au XVI^e siècle était alors sans écriture, à prédominance agricole, et disposait de lamas et d'alpacas comme bêtes de somme.

L'empire fortement centralisé se structurait autour de l'Inca, l'empereur, et comprenait une classe aristocratique composée de membres des clans impériaux, une organisation administrative puissante, un clergé, et le peuple habitant quatre provinces dirigées par des vice-rois apparentés à l'empereur. Les hauts fonctionnaires se partageaient des activités administratives, politiques et judiciaires. Les provinces gouvernées par des membres de la noblesse nommés par l'Inca étaient subdivisées en districts administrés par des fonctionnaires subalternes qui entraient dans la petite noblesse par leur nomination. Des sortes de *missi dominici* faisaient aux hauts fonctionnaires des rapports verbaux d'inspection

des diverses régions.

Le système était fort autoritaire, au point de susciter des rébellions, surtout parmi une noblesse avide de postes, privilèges et faveurs. Pour apaiser ces prétendants, l'expansion et l'annexion territoriales ouvraient la possibilité de postes supplémentaires. À la mort d'un empereur, les querelles de succession provoquaient souvent des complots, intrigues de palais et même des guerres civiles.

La planification et l'administration étaient assurées sous le contrôle des quatre vice-rois, par quatre savants gardiens de l'histoire, des traditions de l'empire et des informations statistiques mémorisées par un système de nœuds faits sur des cordes. Les délits graves relevaient du Conseil de l'Inca ; les moins graves étaient réglés par les chefs régionaux. Aux différents niveaux, des enseignants s'occupaient de la socialisation politique, et les délégués de l'Inca surveillaient l'obéissance des gouvernés. En gros, la bureaucratie se situait à trois niveaux :

- ▲ À la cour impériale, un conseil de l'Inca siégeait et huit lignages nobles avaient chacun leur propre palais.
- ▲ Une bureaucratie administrait la justice, les armées, l'éducation, les transports, les communications ; un clergé rendait le culte aux dieux de l'empire et apaisait les divinités des peuples conquis.
- ▲ Au bas de l'échelle une hiérarchie de chefs locaux (*curacas*) avait la responsabilité de quatre-vingts provinces.

Comme maintenant, la structure sociale de base était alors la communauté à fondement clanique appelée *ayllu*, dont la terre possédée en commun était redistribuée selon les besoins. Chaque *ayllu* autosuffisant, dirigé par un chef sans pouvoir coercitif, pratiquait un travail collectif, vivait dans une économie de réciprocité, prenait soin de ses infirmes et de ses personnes âgées. Plusieurs *ayllu* se confédéraient pour leur défense et leur commerce. C'est sur ce système *d'ayllu* que l'Inca s'appuyait pour astreindre les travailleurs à des corvées collectives : travail dans les mines nationales, entretien des terrasses cultivables, construction des routes et des bâtiments publics, sur la base des estimations faites par l'administration centrale. On levait des impôts sur les artisans et ouvriers et on prélevait des services, des tributs en denrées sur les paysans pour approvisionner les magasins à la disposition des fonctionnaires et des armées en campagne. Terres et subsistances

étaient mises à la disposition du peuple en cas de famines, de mauvaises récoltes, et les articles de base de l'habillement des Indiens étaient distribués par les magasins d'État. Le peuple recevait aussi une assistance technique pour les cultures et faisait l'apprentissage de la langue quechua dans les écoles élémentaires, tandis que la noblesse fréquentait les hautes écoles de la capitale. Une mobilité ascendante s'obtenait par entrée dans l'armée ou dans le fonctionnariat. Honneurs et récompenses étaient distribués après accomplissement du service militaire, construction de bâtiments publics et pour raisons politiques.

Une certaine production était assignée à chaque région. Des fonctionnaires fournissaient des semences où cela était nécessaire et préoyaient le stockage des récoltes. On déplaçait même des tribus conquises, de fidélité douteuse, dans des régions plus contrôlables ou selon les besoins en main d'oeuvre.

La capacité régulatrice de l'empire s'alliait donc à une capacité d'extraire des ressources et de les redistribuer. Quant à l'agrégation et au filtrage des intérêts, ils passaient par les fonctionnaires de l'administration et par les envoyés des chefs. La capacité symbolique du système est ce qu'ont le plus remarqué les Espagnols qui, par la prise de Cuzco et l'égorgeement de l'empereur Atahualpa en 1533, lors de l'invasion de Francisco Pizarro accompagné de 170 militaires, ont totalement détruit l'empire. Pourtant l'empereur était traité comme un dieu solaire, symbole de l'unité et de la puissance de l'empire. On ne lui adressait pas directement la parole. Quant aux costumes des hauts dignitaires, ils fascinaient le peuple autant que l'or dans les palais et dans les temples de Cuzco, la ville sacrée. Tout un cérémonial empreint de magnificence se déployait pour célébrer des victoires militaires, des anniversaires royaux, des décès de personnages importants, ce qui consolidait l'autorité et la légitimité du système politique.

4.4. *L'État-nation moderne*

Actuellement, dans le cas d'un État-nation, il y a quasi fusion entre nationalité et citoyenneté. La distinction entre États forts et États faibles ne vaut que dans la mesure où on spécifie le modèle, les principes et les acteurs. Par rapport à l'État faible dont l'armature politique est clientéliste et constituée d'un réseau de dépendances personnelles, seraient considérés comme forts, au moins en apparence, l'État jacobin français, mais aussi tel totalitarisme de

type communiste ou fasciste, tel régime africain autoritaire ou tel gouvernement musulman (iranien par exemple) qui réclame pour des raisons religieuses la séparation entre sphère politique et sphère culturelle. Mais force et faiblesse doivent être relativisées. La démocratie française est-elle moins forte en son principe et son jeu d'alternance des partis que des théocraties musulmanes qui, parce qu'elles rejettent la modernité politique, suscitent en leur sein de fortes tensions et dont l'action répressive met en péril à plus ou moins court terme le maintien de leur légitimité ?

Par ailleurs, que pèsent des États fortement centralisés dans un contexte actuel d'internationalisation du pouvoir: construction de l'Europe, ingérences militaires en Yougoslavie, réactions contre des pressions venant des États-Unis ou d'anciennes métropoles coloniales ? L'État de droit, né en France à la fin du XVII^e siècle avec l'exercice par des magistrats d'une justice indépendante des assemblées représentatives du royaume, est une fiction juridique différente de l'État-nation à connotation morale, culturelle et parfois ethnique des XIX^e et XX^e siècles.



4. Les fonctions de l'État

« Cadre exclusif d'allégeance et principe unique d'identification, l'État se présente comme la clef de voûte et l'élément fondamental de la cohésion des sociétés. Cette fonction, l'État l'assure sur les trois plans ou registres qui constituent le soubassement de l'ordre politique : l'affirmation et la défense de l'identité collective (fonction de symbolisation), la protection et la sauvegarde de l'ordre social (fonction de domination) et, enfin, l'harmonisation des comportements et la résolution des conflits sociaux (fonction de régulation). Ces trois aspects indissociables renvoient l'un à l'autre. De même que l'État ne devient un principe d'identification qu'à partir du moment où il est érigé en foyer de la loi et en dispositif d'intégration, la domination politique s'exerce à travers l'imposition d'un ordre de

significations et la prise en charge des fonctions collectives. Quant à la régulation, elle passe par l'utilisation combinée d'une puissance de contrainte, juridique et matérielle, et des ressorts du symbolique. La mise en œuvre de ces fonctions présuppose dans tous les cas l'établissement de « frontières » circonscrivant et délimitant l'espace sur lequel l'État peut prétendre à une pleine et entière « souveraineté ». Dans l'État absolutiste, ces frontières marquent les limites de la diffusion de la puissance royale. Elles symbolisent dans l'État nation l'identité de la collectivité nationale. Elles définissent enfin le champ d'exploitation du protectorat économique et social de l'État-providence. »

Jacques Chevallier,

« État et politique », in Serge Cordellier (éd.),

Le Nouvel État du monde. 80 idées-forces pour entrer dans le XXI^e siècle,

Paris, La Découverte, 1999, p. 148

Depuis les années 1970, l'État est vu certes comme une institution mais plus encore comme un acteur dont on interroge les capacités à réaliser ses objectifs, les rapports avec la formation et la structuration des classes sociales, les façons d'agir sur la culture politique, les modes de gestion des conflits et d'action face à la protestation sociale. Tandis que les marxistes développaient son lien, en tant qu'instrument de la classe dominante avec le capitalisme, d'autres politistes exploraient les mécanismes de représentation politique, les styles d'intervention publique, en utilisant les données de la sociologie de la décision et des organisations, de l'analyse systémique des rétroactions. Actuellement sont particulièrement étudiés les rapports entre État et société dans une perspective de sociologie de l'action collective. Comment l'État participe-t-il sélectivement à l'émergence et au règlement de certains problèmes publics et comment son action affecte-t-elle la culture politique ?

Quelques autres remarques et questions posées par la sociologie montreront la complexité du problème de l'État et aiguïseront nos choix de citoyens.

- ▲ Comment associer de manière non arbitraire le point de vue normatif et le point de vue descriptif? Parle-t-on d'organisation politique idéale ou bien de pratique des gouvernements modérés ?
- ▲ Faut-il inclure dans la notion d'État seulement le gouvernement (la société politique jugée différente de la société civile, encore qu'on puisse à la fois, sous divers angles ou à des moments différents, être gouvernant et gouverné) ou bien aussi la bureaucratie, la justice et les ressources mobilisables par le pouvoir ?
- ▲ Ce qu'on juge relever de l'appareil d'État lui est-il bien inhérent ? La défense du territoire français a été longtemps le fait de mercenaires ; la justice rendue au nom du roi était assurée par des magistrats que le roi ne nommait pas, et nos juges actuels sont indépendants du gouvernement qui les rétribue comme fonctionnaires. La mission d'enseignement peut ne pas dépendre de la souveraineté de l'État là où les établissements privés sont légion. Et divers secteurs industriels et tertiaires (postes, télécommunications, chemin de fer, santé...) ont-ils besoin d'être nationalisés ou étatisés pour fonctionner convenablement et non pas comme monopoles ? L'État ne serait pas moins État en abandonnant certaines gestions.
- ▲ Est-ce en augmentant le nombre des agents de l'État et en formant des clientèles liées aux grands services publics qu'on allégera la part énorme en France d'imposition étatique sur le produit et le revenu des citoyens ?
- ▲ Ne suffit-il pas d'un État arbitre ayant les moyens constitutionnels de rendre sa sentence exécutoire plutôt que d'un État-providence substituant sa générosité à l'imprévoyance et à l'irresponsabilité des citoyens ?
- ▲ Est-il exact de dire que l'État a le monopole du pouvoir quand, en bien des secteurs, il en existe d'autres aussi légitimes et bien plus efficaces ? L'État jacobin vit de refus de délégation de pouvoir. Comment réagira-t-il lorsque l'Europe le fera mourir par ses réglementations ?

Par bonheur, la science politique sait de plus en plus se diversifier en tirant des leçons d'un examen de formes politiques autres que celles de l'État moderne. Elle ajoute aussi ses modèles aux réalités. Ainsi Jean-François Médard construit-il la notion de pouvoir néopatrimonial en Afrique en le caractérisant par la gestion

privative des ressources publiques.

- ▲ L'organisation politique de beaucoup de sociétés à pouvoir diffus est indiscernable du reste des rapports sociaux. La coopération et la compétition ne sont pas régulées par un seul chef mais par des individus assumant des rôles sectoriels précis : rôle d'arbitre, rôle religieux, rôle de distributeur de terre... La stratification sociale est généralement peu marquée
- ▲ Toute chefferie n'est pas aussi monolithique qu'on pourrait le penser ; il y a partage subtil des compétences.
- ▲ La conception actuelle du chef est imprégnée autant du colonialisme que des structures coutumières, et le tribalisme est un avatar du sentiment ethnique précolonial.
- ▲ Sous la chape de l'État moderne fonctionnent encore, pas seulement au niveau local, bien des mécanismes de gestion des conflits et bien des stratégies qui relèvent de comportements politiques hérités de longues traditions.

Chapitre 4

Assises stratifiées du politique

- ▲ La stratification sociale jouant un rôle majeur dans l'organisation et la gestion du politique, il convient d'en dégager les bases spécifiques : parenté, écologie, démographie, âge, sexe, économie... La religion sera examinée ultérieurement étant donné son importance dans les sociétés non occidentales.
- ▲ Puisque l'anthropologie privilégiait les sociétés exotiques ou les européennes d'autrefois, on examinera les impacts de systèmes antérieurs de production tels l'esclavage et la féodalité, et on dira dans quelle mesure l'analyse par les castes ou par les classes peut être pertinente.
- ▲ La plupart des concepts explicatifs sont à corriger et à spécifier selon les réalités sociales. Il faut en énoncer quelques modulations possibles.

Dans quelque société que ce soit existent des inégalités, soit de biens, soit de pouvoir, soit de signes exprimant le statut (ne serait-ce que selon l'âge et le sexe). L'agencement hiérarchique de ces inégalités constitue un ordre sur lequel se fonde le pouvoir politique pour se légitimer et pour agir. Le mot hiérarchie vient de deux mots grecs qui signifient « ordre sacré ». Selon le cadre unificateur de la stratification : *économique* dans les systèmes d'esclavage et de classe, *religieux* dans les castes hindoues, *politique* dans les systèmes d'ordres de l'Ancien Régime français, varient les structures sociales que le pouvoir a charge de reproduire tout en gérant les dynamiques de fonctionnement et de transformation d'une société seulement mythique-ment égalitaire, perpétuellement en tension entre forces de cohésion et forces de rupture. Les indications qui suivent, concernant quelques formes de stratification sociale, ne correspondent pas à des types de politique, car les strates d'une société ne changent guère lorsque celle-ci passe d'un régime à un autre, néanmoins l'action politique dépend énormément, pour sa propre efficacité, des stratifications en place et de celles qu'elle

engendre.

Parmi les formes élémentaires de stratification dans les sociétés sans État qui font prévaloir les relations de parenté et d'alliance, des privilèges et obligations sont liés à la hiérarchie des générations et aux différences sexuelles. Mais il existe aussi des prééminences de clans provenant de l'antériorité de l'installation ou de la fonction rituelle, par exemple chez les Tikopia de Polynésie selon Firth ou chez les Nuer du Soudan selon Evans-Pritchard. Certaines sociétés à initiation masculine, comme celle des Manding de Guinée et du Mali, possèdent des sous-groupes d'âge à fonctions rituelles, militaires, cynégétiques, policières ou économiques, la politique étant dirigée par le conseil des anciens.

Il importe donc de prendre en compte différentes variables jouant d'ailleurs simultanément dans l'exercice du pouvoir, telles qu'appartenance familiale, profondeur généalogique, masculinité, primogéniture, vieillesse, richesse, noblesse, étant entendu que tout pouvoir s'appuie sur des hiérarchies préexistantes et qu'il organise lui même un rapport de domination-subordination, des dissymétries de rôles et de rapports sociaux.

1. Quelques bases de la stratification

1.1. Parenté, famille et pouvoir

Longtemps ont été conçus comme, sinon opposés, du moins fort différents, le domaine du politique et celui de la parenté. Selon Marx, l'effacement des liens du sang serait le préliminaire à l'émergence du politique. En réalité, le politique se tisse sur les réseaux de parenté et s'exprime fréquemment en des termes de filiation et d'alliance. Dans les très petites sociétés, ou bien les rapports politiques se confondent avec les rapports de parenté, ou bien la structure lignagère sert de cadre au système politique, associée parfois au pouvoir de classes d'âge ou de groupes de coopération à base de contiguïté territoriale.

De même que la citoyenneté est conditionnée par le mode de descendance patrilinéaire ou matrilinéaire dans beaucoup de sociétés africaines, de même les rôles politiques de chef de village, de membre du conseil des notables, ou de chef de guerre, sont des

attributs de clans et lignages : premiers arrivés, alliés, lignages forts. Le système lignager gère à la fois les inégalités de statut et de rang et les inégalités d'accès aux ressources stratégiques. Au Fouta Djallon guinéen par exemple, un Peul éleveur d'une famille anciennement installée est incomparablement mieux considéré qu'un cordonnier casté qui ne saurait accéder à la direction des affaires publiques.

Dans les sociétés segmentaires, le principe de descendance prédomine sur le principe territorial, bien que les deux contribuent conjointement à la détermination du champ politique. Pour A. Southall et Lloyd Fallers, dans ces sociétés, il y a organisation politique parce que le lignage du chef est l'agent de direction de la coordination sociale et non pas une simple unité coordonnée aux autres. Vincent Lemieux argumente ainsi, à partir des recherches de Paul Bohannan, sur le cas des Tiv du Nigeria :

« [...] où quelque 800 000 individus tenaient ensemble et formaient une société politique, sans le secours d'un quelconque appareil gouvernemental. Les principes de division de cette société en unités composantes étaient fort simples puisque, des lignages maximaux aux lignages minimaux, il y avait toujours homologie entre la disposition des groupes de parenté dans l'espace et leur disposition dans la généalogie. En d'autres termes, les lignages qui étaient, à un niveau donné, voisins dans la généalogie plus ou moins fictive qui servait de constitution à cette société, étaient aussi voisins dans l'espace. Des conditions écologiques précises permettaient que cette correspondance soit toujours maintenue entre la généalogie et la topographie. Les Tiv étaient aussi divisés en classes d'âge et en marchés, mais ces groupements avaient une base territoriale précise et obéissaient aux mêmes règles, inscrites dans la généalogie, qui commandaient les rapports entre les groupements de parenté. [...] De même, Middleton et Tait, ainsi que Southall notent que la distinction entre lignages aînés ou principaux et lignages cadets ou secondaires, quand elle est présente dans une société segmentaire, s'accompagne

généralement de l'existence de chefs plus ou moins spécialisés dans l'exercice de l'autorité politique. »

Vincent Lemieux,

« *L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir* »,

L'Homme, vol. VII, n° 4, 1967, p. 37-39

Observée au niveau du village africain, l'autorité politique dépend, entre autres, des systèmes de filiation et de résidence.

Dans un système patrilinéaire et patrilocal, le chef peut disposer d'une autorité relativement continue et durable sur les hommes de sa communauté, car dans ce système ce sont les hommes qui sont fixes et les femmes qui se déplacent (mariage, divorce, retour en famille, etc.). Un noyau homogène se maintient dans une communauté qui aide à asseoir une autorité.

Dans un système matrilineaire et matrilocal, les femmes sont fixes et les hommes instables. Les anciens ne sont que des vieillards revenus au village de leur mère pour participer à la vie publique. Leur longue absence, l'éloignement des affaires du pays constituent des obstacles à un bon fonctionnement de la communauté. En outre, les relations entre les hommes sont fondées sur les liens d'affinité plus que sur les liens de parenté, sauf parmi les plus âgés revenus terminer leurs jours dans le village maternel. Il s'ensuit donc un manque d'homogénéité du groupe des hommes, réunis occasionnellement au hasard des mariages, quittant le village assez fréquemment et ne pouvant considérer ses affaires comme les leurs. Ainsi l'autorité stable dans le village repose sur les femmes et les hommes âgés qui doivent s'imposer à des étrangers, formant l'élément actif et efficace de la société et donc indispensable à son bon fonctionnement, mais précisément peu disposé à cette tâche, le village des épouses n'étant qu'un lieu de résidence provisoire, où les affaires ne sont pas les leurs, où les ancêtres ne sont pas ceux qu'ils vénèrent. Le chef de village qui a succédé à un frère, à un oncle, ou à un grand-père utérin, a lui-même vécu une grande partie de son existence en d'autres lieux et sa connaissance du pays, de ses habitants, sur quoi se fonde toute autorité, reste limitée.

Ainsi, l'obligation pour l'homme de changer constamment de résidence depuis sa naissance est un facteur qui tend à limiter ses possibilités de commandement, pour le jour où il sera nommé chef de son village maternel. Chez les Ndembu matrilineaires de Zambie,

le mariage virilocal empêche la croissance de grands lignages et favorise la multiplication des villages plutôt que leur tendance à s'agrandir.

Claude Tardits a montré, pour les Bamoum du Cameroun, l'absence d'incompatibilité entre l'existence de patrilignages et la concentration du pouvoir dans une société à caractère étatique. Dans cette ethnie, l'organisation d'un territoire se fonde sur le déploiement dans l'espace d'un système de relations entre groupes de parenté relevant d'un même ensemble généalogique. Mais si un système étatique s'impose à un système lignager, cela ne signifie pas qu'il ait émergé de cet ensemble de lignages et de clans.

Dans l'Inde traditionnelle et surtout dans le Rajasthan, « la distribution territoriale des différentes castes et leurs interactions s'avère relativement indépendante de l'organisation territoriale. En même temps, le principe hiérarchique marque le jeu combiné de la segmentation lignagère et de l'intermariage (aïnesse et hypergamie), qui assure la cohésion et la différenciation de la caste Rajput dans l'exercice de sa fonction royale et militaire » (Henri Stern, « Le pouvoir dans l'Inde traditionnelle: territoire, caste et parenté », *L'Homme*, vol. XIII, n° 1-2, 1973, p. 234).

Dans les sociétés à rang, les chefferies ou les États, les stratégies de pouvoir et les luttes d'influence passent donc par des réseaux de parenté. Le statut de l'esclave se définit par son exclusion du lignage. La position hiérarchique dans un lignage soit corrobore, soit concurrence la position hiérarchique politique.

On sait combien la polygamie joue comme moyen fréquent de maintien et de renforcement du pouvoir par la capitalisation d'épouses, de descendants et d'alliances qu'elle permet. On sait le poids des clans familiaux (Carnot en France, Kennedy aux États-Unis) dans le recrutement des gouvernants. On sait aussi combien les mariages entre princes d'ailleurs et princesses d'ici ont servi stratégiquement les intérêts politiques des souverains, qu'il s'agisse de François 1^{er}, de Louis XIV, des rois zandé du Soudan ou des chefs de Nouvelle-Calédonie.

Que de généalogies sont faites de bâtards légitimés, de manipulations des références parentales pour aménager des structures territoriales après fusion ou fission ! À propos des émirats maures, Pierre Bonté interprète la manipulation idéologique interne de la parenté comme mode d'exercice et de construction du politique. Dans les mythes de fondation de royaumes, l'ordre politique nouveau renvoie fréquemment à quelque rupture de relation parentale par inceste ou par meurtre.

De même que la contestation politique peut revêtir la forme d'une rupture des liens de parenté, de même le pouvoir subit, en raison de conflits lignagers, une perpétuelle mise en question, au sein même du lignage royal, où il est parfois enjeu de compétitions. La stratégie du monarque, chez les Azandé par exemple, vise à limiter l'influence des princes du sang en les écartant de l'appareil administratif pour y mettre à contribution des nobles n'appartenant pas à sa lignée, ou bien des hommes de statut inférieur. À l'inverse, le règlement des différends s'opère fréquemment par dosage en fonction de l'agencement général des segments lignagers, au point que, dans les sociétés segmentaires et les sociétés à rang, les mécanismes de résolution des conflits sont assimilables à des mécanismes administratifs élémentaires.

Certes les champs sémantiques du politique et de la famille ne sont pas homogènes. Le « Grand Patron » n'est pas toujours pater, et « Tonton » Mitterrand n'est pas Dieu (l'oncle est *tío* en espagnol, de *theos*, « dieu », en grec), mais les métaphores de la cellule familiale, de la monarchie paternelle et patriarcale jouent un rôle important dans l'idéologie traditionaliste de Bonald et de Maistre, comme si la culture politique trouvait sa justification dans ce qu'il y a de « naturel » au sein de la famille. Dans la « grande famille » communiste, on a aussi vénéré Staline « le petit père des peuples », et Thorez « le fils du peuple ». Cette famille s'est alliée en France avec les partis « frères » de la gauche et a respecté le « grand frère » : le PC d'URSS.

L'Angleterre a sa reine-mère, aimée même par nos cousins canadiens du Commonwealth. Dans le monde politique actuel se constituent des familles qui font alliance et se trouvent des ancêtres communs. Dans l'hémicycle se créent des apparentements par affinités ou familles d'esprit. On y opère parfois des mariages blancs ou des unions contre nature. Certains se considèrent comme les fils héritiers d'une tradition ou d'un personnage (Pompidou de De Gaulle, Fabius de Mitterrand).

Au niveau local, les responsabilités de maire de commune ont tendance à se maintenir parfois au sein d'une parentèle, éventuellement par mariages répétés entre deux familles : l'une détenant l'autorité politique, l'autre le patrimoine économique par exemple. De nos jours, il arrive aussi que Monsieur-tout-le-monde dise son mépris ou son scepticisme à l'égard de « la grande famille des politiciens ».

1.2. Des variables démographiques et écologiques

Dans quelle mesure la démographie peut-elle influencer sur le système politique d'une société, ou inversement ? Y a-t-il une relation directe et prouvée entre la taille de la population et le degré de développement de la structure politique ? Bien que l'apparition de l'État suppose une bonne assise territoriale et démographique, Evans-Pritchard et Fortes montrent qu'il n'existe pas une relation constante entre densité de population et structure étatique : les Zulu, Ngwato, Bemba, fortement hiérarchisés, ont des densités de 2,5 à 3,75 habitants au mile (1609 mètres) carré, bien inférieures à celles des Logoli, Nuer, Tallensi non hiérarchisés. Jack Goody a justement critiqué le parallélisme hâtif entre densité de population et centralisation du système politique.

Pourtant, il est vrai que les sociétés étatiques rassemblent pour leur défense un grand nombre de personnes ; mais il reste à voir si le critère du nombre est pertinent dans un certain type de conflit (*feud*, vendetta, affrontements par délégués représentant les groupes en lutte).

Et puis, si la densité s'entend comme densité économique, telle en Égypte la concentration de la population sur une étroite bande arable près des deux rives du Nil, on comprend que la concentration des facteurs de production suscite et la convoitise et une forte autorité politique, gestionnaire des richesses.

Il est faux de raisonner à la Thomas Malthus en disant que la réduction des ressources restreint nécessairement la population. L'irrigation, les cultures en terrasses, la fertilisation par apports d'éléments nutritifs, le travail animal, certaines formes d'agriculture et d'élevage accroissent considérablement les capacités de survie et d'enrichissement d'une population, jusqu'à créer des inégalités d'accès aux ressources et à renforcer les stratifications sociales. La pression démographique est bien un moteur puissant de l'évolution sociale comme le souligne Esther Boserup (*Évolution agraire et pression démographique*, 1970).

Chaque société a d'énormes possibilités d'adaptation technologique à son environnement physique. Elle n'en exploite qu'une partie, bien en deçà du seuil de saturation. Les chasseurs-cueilleurs vivent dans leur écosystème depuis des milliers d'années.

Et bien des sociétés préindustrielles ont inventé, dans des situations critiques, soit l'infanticide des filles (aînées notamment), soit des tabous sexuels pour ajuster la population à la production. C'est seulement à notre époque que l'équilibre régnant depuis le pléistocène a été rompu. Cependant par la domestication des animaux, la création d'espèces végétales, l'amélioration de leur reproduction, et malgré le déclin de productivité de certains terroirs, malgré les inégalités de la distribution des richesses, la terre produit plus que la population — en accroissement — qu'elle porte. Nul ne peut dire quand s'épuiseront les ressources du sol ou du sous-sol, si elles ne seront pas remplacées par d'autres, si l'on ne parviendra pas à une nouvelle forme d'intensification des productions. Ceux qui raisonnent sur la nutrition doivent prendre en compte les épidémies, les endémies, le sida, les technologies médicales. Mais surtout ils doivent s'interroger sur le rôle de la politique dans la maîtrise de la croissance démographique, dans le développement économique et dans la transformation des écosystèmes.

De diverses observations sur des bandes d'Inuit du Canada, en période de difficulté écologique pour l'approvisionnement, David Damas tire des enseignements tels que la régression de la division sexuelle du travail au profit d'autres formes, la diminution de l'autorité du père au profit de celle du chef du groupe, l'accentuation des risques d'exclusion du groupe remplaçant la sanction de perte de biens infligée à une famille. Si, par contre, les conditions écologiques s'améliorent, jeunes et vieux se voient l'objet de soins plus intenses ; l'acquisition d'un statut social a plus de poids dans la conquête de l'autorité que le legs de biens ; les pratiques magiques et religieuses perdent de leur importance.

En bref, les variations du milieu retentissent et sur les modes de vie d'une société et sur la manière dont elle est politiquement gérée dans les pays pauvres tout autant que chez les peuples riches.

1.3. Le facteur âge en politique

Il est banal de dire que l'âge est à fondement biologique et à signification sociale. Il l'est moins de remarquer que cette signification sociale change en fonction de plusieurs variables.

1.3.1. L'ordre des générations

L'âge est généralement un paramètre discriminant de la place dans la société, un facteur d'accroissement de la respectabilité et de l'autorité sur les jeunes, une condition d'accès à certains postes politiques, ou seulement la possibilité d'une voix prépondérante dans les affaires publiques. En France, on ne saurait briguer un poste de sénateur qu'à 35 ans. Partout il y a prédominance de la génération des pères sur celle des fils, quoique varient selon les cultures et les individus les âges de mise à l'écart du politique en fonction d'une présomption de sénescence. Outre les critères de séniorité, ceux de primogéniture et de masculinité sont aussi décisifs dans les stratégies de prise de responsabilité politique et économique, comme le prouvent les débats initiés par Claude Meillassoux sur les privilèges et la supériorité en Afrique noire des aînés qui contrôlent les producteurs, cadets et femmes, le travail collectif, les surplus, l'attribution des épouses.

1.3.2. Les associations d'âge

Dans beaucoup de sociétés africaines (cf. Denise Paulme et *al.*, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'ouest*, 1971), l'accès au poste de chef réclame d'avoir été initié, ce qui a lieu solennellement à certaines phases précises de la vie. Groupés en associations qui possèdent un nom, un blason, des chants, parfois un langage propre, les hommes plus souvent que les femmes sautent d'une position à une autre par des rituels d'initiation et des enseignements compliqués (33 paliers franchis trois par trois chez les Peuls du Sénégal). L'accès au savoir total n'est reconnu qu'à un âge avancé. Néanmoins, l'apprentissage de responsabilités à connotation d'exécutif politique se produit au sein de ces groupes d'âge.

Dans les sociétés hiérarchisées comportant des hommes libres, des individus castés et des esclaves, la socialisation dans le même groupe d'âge efface partiellement les effets de la ségrégation interfamiliale. Ainsi en est-il des sociétés malinké et bambara du Mali où les groupes (*ton*) de jeunes initiés ont des fonctions diverses.

▲ *socialisatrices* : éducation réciproque ;

▲ *économiques* : travaux de nettoyage du village, d'entretien des pistes, de construction des cases, de culture ;

- ▲ *ludiques* : célébration de fêtes, organisation de loisirs, animation par des chants et des danses ;
- ▲ *humanitaires* : entraide à l'égard des malades, personnes âgées, étrangers de passage ;
- ▲ *miliciennes* : surveillance de l'ordre public, noyau de l'armée ;

Les obligations diminuent à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des groupes d'âge et l'importance sociale de ces groupes est souvent en proportion inverse de celle des lignages.

1.3.3. *Les classes d'âge*

On naît dans une classe d'âge en Afrique de l'est (exemple : nandi ou massai), c'est-à-dire dans une cohorte démographique correspondant à l'intervalle (de cinq à sept ans généralement) entre deux initiations successives d'adolescents. Les grades-étapes sont définis selon l'entrée en initiation, un père et un fils ne pouvant appartenir à une classe voisine, ni à la même bien sûr. Après l'initiation comportant circoncision ou mutilation physique, suivront les étapes de jeune guerrier combattant à l'extérieur du pays, de guerrier mûr confiné aux tâches défensives, d'homme d'expérience habilité à la gestion politique, au règlement des querelles et à la prise des décisions importantes, de vieillard en charge des rituels auprès des âmes des ancêtres.

Marc Abélès et Chantal Collard (*Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, 1995) ont bien montré comment le système d'âge organise la vie sociale avec ses statuts et fonctions, droits et obligations. Le principe égalitaire est celui de la co-appartenance à une même classe d'âge toute la vie. Le principe hiérarchique se lit dans l'étagement des grades en fonction de l'âge. Tous les membres d'une même classe changent de grade et de statut en même temps. En bref :

- ▲ Le système instaure des moments capitaux dans la vie : ceux des passages (comme chez nous les professions de foi, les remises de diplômes, le service de conscription militaire).
- ▲ Il établit des groupes à fonction de protection permanente : les jeunes guerriers armés.
- ▲ Il pourvoit à la gestion politique de la société par des

conseils d'anciens qui prennent des décisions appuyées par des sanctions de poids (d'ordre religieux souvent).

- ▲ L'homologie des classes d'âge est un agent de cohésion fort efficace entre groupes locaux dispersés d'une même ethnie.
- ▲ Chaque classe a son chef entouré de dignitaires : le brave au combat, le connaisseur des traditions, le négociateur avec l'adversaire, le musicien chanteur, éventuellement le donneur à fonds perdus qui est un conseiller respecté...

Un exemple intéressant (exposé par Jacques Lombard) de l'influence du facteur résidentiel sur l'autorité villageoise est fourni, dans le cadre des systèmes de classes d'âge, par le cas des Ngondé et des Nyakyusa de Tanzanie. Ces sociétés étaient composées de villages groupant des hommes n'ayant pas plus de huit à dix ans de différence. Un groupe de jeunes devait fonder son propre village dans une résidence néolocale, y faire venir ses épouses et s'occuper lui-même de la gestion de ses affaires. Chez les Ngondé, le chef de village était choisi parmi les villageois, à la fois par le chef de région (autorité directement supérieure) et par les conseillers du village assez puissants et ayant une influence politique.

Ce village était toujours limité dans son extension, car lorsque les enfants issus du groupe des fondateurs atteignaient l'âge de dix-sept ans, ils devaient eux-mêmes quitter leurs parents et aller créer leur propre village. Chez les Nyakyusa, le chef de village était aussi un leader populaire, capable et fortuné, c'est lui qui réglait les querelles, dirigeait les cérémonies et les guerres sous le contrôle des chefs de région. Cependant, là encore comme chez les Ndembu de Zambie, les villages en perpétuelle scission n'arrivaient jamais à prendre de l'importance ; en revanche, l'autorité du chef de village s'exerçait beaucoup plus facilement, le groupe des compagnons d'âge étant un groupe homogène, actif, lié par un certain passé et des préoccupations économiques communes. Cette autorité était durable, car le chef était jeune ; elle était librement acceptée, puisqu'il était élu par tous ; elle était assez étendue, dans la mesure où les rapports du village avec le chef de région demeuraient assez lâches.

Mais là où les classes d'âge sont des institutions, elles ne sont pas nécessairement les institutions centrales de la société, qu'elles se présentent sur le modèle résidentiel (chefferies nyakyusa), régimentaire (Ngoni, Zulu) ou chorégraphique (Indiens des plaines, Mandan et Hidatsa). Dans un système lignager segmentaire affirmé, les classes d'âge n'ont qu'une importance secondaire (lagunaires de Côte d'Ivoire). Serge Tornay (« Vers une théorie des systèmes de

classes d'âge », *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, n° 110, 1988, p. 281-291) voit comme système politique fondé réellement sur les classes d'âge celui de sociétés d'Afrique de l'est (karimojong, massai, oromo, borana, konso). Le lien (mais aussi la rupture) père-fils du pays est l'expression directe de la logique dominante. Le principe de séniorité peut comporter des inversions périodiques de la position statutaire des deux groupes. Original, ce système ne doit pas être vu comme décadence d'un système guerrier ou rituel, et il demeure encore vivace là où l'ordre colonial ne l'a pas ruiné.

1.4. Femmes dans l'arène ou en dehors



5. Femmes bamiléké du Cameroun

« Certaines femmes participent effectivement ou symboliquement au système de pouvoir; et elles en tirent des privilèges — attribution de terres, de serviteurs et de droits matrimoniaux. Le statut le plus élevé est celui des *ma-fo* (mères-chefs) qui permet la transmission du titre dans la ligne des héritières successives. Elles sont associées au chef (*fo*) au nombre de deux ou trois : la principale est la mère du chef ou son héritière, puis viennent la mère du dignitaire nommé *nzemafo* (frère utérin ou proche parent maternel du chef) et l'aînée des filles du chef nées depuis son avènement. Elles sont à l'origine d'une sorte d'aristocratie féminine, interviennent dans le cours des affaires publiques soit directement, soit par leur action à l'intérieur de certaines associations ou à la tête des quartiers.

La figure dominante est la mère du chef qui joue souvent le rôle de conseiller, agit par le moyen des associations et exerce parfois le commandement durant les périodes d'absence de son fils. Le

personnage est si important que la série des effigies de *ma-fo* — au même titre que les effigies des chefs successifs — provoque la vénération. Cette situation exceptionnelle a pu être considérée comme révélant une ancienne organisation matriarcale. L'hypothèse reste sans validation mais demeure le fait qu'une « explication » du statut et du pouvoir de la « mère » a été estimée nécessaire. E. K. Kwayeb précise que la *ma-fo* « a presque le statut d'un homme ». Il mentionne les principaux privilèges qui révèlent cette inversion ou dé-féminisation sociale : le droit à un établissement autonome ; la capacité de choisir l'époux, de le répudier et éventuellement le droit à l'adultère ; la possibilité d'agir en tant que donneur de femmes en recevant des filles de serviteurs qui seront mariées sous le régime du *nkap* (argent, richesse, avoir)... L'aristocratie féminine bamiléké incorpore les femmes du chef, placées après les *ma-fo*, au deuxième rang, bénéficiant de la confiance totale de leur époux et souvent chargées de tâches d'exécution. Elles reçoivent une terre qui leur est source de revenu personnel et transmissible à leurs héritières. Après elles, viennent les femmes issues des lignages des notables et membres des associations ou "sociétés". »

Georges Balandier, *Anthropo-logiques*,
Paris, PUF, 1974, p. 46-47

Contre la thèse de l'universelle dominance masculine dans l'arène politique, dérivée d'une domination à base biologique, des arguments ont été fournis, mais de plus ou moins grande validité.

▲ Dans *Das Mutterrecht* (Stuttgart, Kraus et Hoffmann, 1861), Johann Bachofen prétendait voir apparaître, au début de

l'agriculture, un culte de la déesse-mère en relation avec un stade matriarcal qui aurait soi-disant précédé le stade patriarcal. Le mythe a sombré dans les critiques adressées à l'évolutionnisme grâce à de meilleures connaissances de l'archéologie et de la préhistoire.

- ▲ La mise en cause de la pseudo-base biologique de la domination masculine par des culturalistes comme Ruth Benedict et surtout Margaret Mead a seulement prouvé que la socialisation jouait pour beaucoup dans l'image que chacun avait de son *gender* d'appartenance et des attitudes que l'on attend en conséquence.
- ▲ Les études féministes depuis une quarantaine d'années ont pris pour cible la domination mâle, sans pouvoir induire quoi que ce soit à partir d'une thèse inverse, et en amplifiant seulement un projet de dynamique sociale pour les sociétés développées : de quelles manières cette situation peut-elle être modifiée délibérément et idéologiquement dans la construction des identités ?
- ▲ Les schémas ethnologiques et évolutionnistes de l'homme chasseur et de la femme cueilleuse ont cessé cependant d'être interprétés de manière constative et normative. Hommes à la chasse, prédateurs, pourvoyeurs de protéines et fabricants d'outils, femmes éleveuses d'enfants et collectrices de baies, racines et petites bêtes autour des cases, ce sont des idées d'anthropologues ignorant la participation des femmes à la chasse et des hommes à la cueillette dans la préhistoire ! La cueillette implique la recherche et l'identification des plantes comestibles, la connaissance des variations de saison, de température, de techniques, etc. Même s'il y avait chez les chimpanzés, orangs-outangs, babouins, des prémices biologiques de domination mâle, l'état de nature ne justifierait rien à propos de la politique dans un état de culture, ni à propos des femmes chefs d'entreprise. Le schéma darwinien de la domination du plus fort s'effondre avec l'intelligence humaine.
- ▲ Les différences biologiques entre genres n'énoncent ni les droits ni les faits sociaux, bien qu'on puisse discuter de l'inné et de l'acquis, de sensibilités psychologiques, du traitement social de l'agressivité, en supposant une forte énergie masculine et un plus lent métabolisme féminin. Le taux de testostérone ne permet nullement de différencier

une bande d'un État, ni de spécifier qui a le pouvoir de décision dans un groupe. Les soi-disant prédispositions masculines agonistiques et féminines intégratives sont toujours filtrées par une culture. Les Bari, les Kung, les Pygmées mbuti attestent de l'égalitarisme sexuel, mais il est vrai que les cas sont peu nombreux. Les femmes ont rarement le contrôle des organisations et des positions de décision sociale. Quotas au Parlement ? Vœu pieux ! Comme les décisions juridiques de confier les enfants de divorcés à leur père !

- ▲ Les statuts sociaux liés au sexe sont complexes et différenciés culturellement. Au XIX^e siècle, les femmes, très fortes politiquement dans les villages iroquois, maintiennent la continuité, assurent les cultures et pourvoient aux mariages, tandis que les hommes à l'extérieur sont chasseurs, trappeurs, commerçants et guerriers. La transmission héréditaire des titres, des droits, de la propriété s'effectue en ligne féminine et les femmes ont droit de vie et de mort sur les prisonniers. Elles n'ont pas la direction formelle du politique et cependant elles interviennent dans le choix du conseil des anciens, elles influencent les décisions et agissent dans la négociation des traités.

À l'inverse, les femmes chipewyan du centre nord canadien ont un statut politique relativement bas, mais un pouvoir symbolique et magique tel qu'on les pense capables de détruire le pouvoir du chasseur mâle. Encore faut-il s'accorder sur les notions de statut (gestion des ressources, prises de décision, et non prestige romantique comme chez la femme victorienne) et de dominance (économique, domestique, religieuse...). En Afrique de l'ouest, le pouvoir magique et sorcier de la femme semble contrebalancer le pouvoir sociopolitique de l'homme, comme le note Meyer Fortes.

- ▲ Ernestine Friedl (*Women and Men : An Anthropologist's View*, 1975) émet l'hypothèse que ce qui importe le plus dans la création des obligations et alliances, c'est-à-dire comme centre des relations politiques, ce n'est pas le contrôle de la production domestique mais le contrôle des échanges entre communautés. Le cas des Nana-Benz éwé et mina du Togo, riches revendeuses de tissu, pourrait justifier l'assertion, mais bien d'autres cas l'infirmer. En réalité, hommes et femmes ont leur propre sphère d'influence variable socialement, et le statut d'une reine-mère ne laisse en rien présumer du statut de toutes les femmes, pas plus

que les cas de Mesdames Thatcher et Indira Gandhi, premier ministre respectivement de Grande Bretagne et de l'Inde, ne sauraient être pris comme exemple d'un pouvoir absolument féminin.

- ▲ Le cas unique des horticulteurs bari de Colombie et du Venezuela, ignorant le terme de chef et pratiquant un égalitarisme entre homme et femme ne saurait pas plus servir d'argument pour un premier stade d'évolution politique, que le cas des vestales guerrières (dites Amazones) du roi Guézo au XIX^e siècle (auparavant chasseresses d'éléphant à la cour du Dahomey) servir d'exemple convaincant pour dire au contraire que le service militaire (pour lequel elles étaient recrutées tous les trois ans comme officiers, soldats, ouvrières des manufactures, selon la condition sociale de leurs parents) est la voie royale pour faire accéder quelques-unes des 1 500 femmes en deux bataillons aux délices du harem princier après s'être meurtri les pieds et la poitrine dans des manoeuvres initiatiques, ou après avoir participé, en serrant un bœuf jusqu'à l'étouffer, à son égorgement, son dépouillement et son dépeçage.
- ▲ On ne saurait parler des rapports du sexe et du pouvoir sans évoquer le *yin* et le *yang* chinois, le dualisme sexualisé des cosmogonies et mythologies, l'équilibrage des pouvoirs masculins politiques et féminins génésiques, la métaphore du mariage au pouvoir (le souverain de Madagascar, d'Indonésie occidentale aussi, est considéré comme l'épouse de son peuple). Pourtant la symbolique animale du pouvoir (preuve horrible de la domination mâle, bien sûr !) est celle du taureau, du lion, du bélier, du léopard, de l'étalon.
- ▲ Au total, la dominance sexuelle, ou par genre si l'on veut, entendue comme position de pouvoir, ou prise de décision familiale et sociale, ne peut être déduite de la participation de la femme au contrôle des ressources de subsistance de la famille. Il n'est aucune corrélation constante entre la place de la femme dans le domaine domestique et dans le domaine public, entre la place fantasmée de la femme dans la nature et de l'homme dans la culture, entre la matrilinéarité conçue approximativement comme égalitaire et la patrilinéarité comme hiérarchique. On reconnaîtra néanmoins qu'un peu partout les hommes en groupe ont tendance à faire barrage à l'accès des femmes au pouvoir.

1.5. Le prestige par l'économie

Terres, travail, richesses font partie des instruments nécessaires à la construction politique. Le politique gérant l'exécutif, le législatif et le judiciaire, on devine que les régimes fonciers, la propriété et la redistribution éventuelle des terres par fiefs, droits de défrichage et d'exploitation, relèvent d'un coutumier ou d'un droit dont le chef politique est le garant de l'application, dans la mesure où il arbitre les conflits sociaux, peut décider des implantations villageoises, confisquer les meilleures terres, imposer des baux aux colons européens en Rhodésie, réformer en Amérique latine le système macrofundiaire.

- ▲ Les recherches de Boas sur les Kwakiutl, Tlingit, Tshimshian de l'Ouest canadien près de Vancouver, nous montrent que, dans ces sociétés pratiquant le *potlatch* (rivalité ritualisée entre postulants-chefs faisant des dons ostentatoires tels des couvertures, canots, plaques de cuivre, accumulés grâce à la famille), se développent des hiérarchies de pouvoir fondées sur des échanges agonistiques et festifs. La succession à certains titres et le pouvoir s'obtiennent par le prestige acquis grâce au cumul de richesses et à une redistribution munificente.
- ▲ Certains individus peuvent accéder au pouvoir par la richesse économique comme l'analyse Maurice Godelier à propos de la Nouvelle-Guinée. Le phénomène existe aussi en Afrique chez les Igbo et les Efik du Nigeria ainsi que dans la majorité des îles de la Polynésie. Le *Big Man* (homme important) n'a pas un pouvoir hérité, mais un pouvoir mérité par son ardeur à produire ou à rassembler des richesses (cochons, coquillages, plumes d'oiseau de paradis en Mélanésie) afin de le redistribuer lors d'échanges matrimoniaux ou de les mettre, lors de guerres au service de sa tribu. Le *Big Man* s'élève dans l'échelle sociale en acquérant des titres par paiements, mais peut se ruiner par munificence. Il s'assure certes d'un réseau de réciprocité, mais sa position reste précaire et non transmissible. Les compétitions entre *Big Men* font appel à des arbitres, à des rites oraculaires ou ordaliques, ou bien à des agressions ritualisées. C'est surtout dans le contexte des nouvelles richesses acquises dans les économies coloniales et



6. Portrait du Big Man chez les Baruya de Nouvelle-Guinée

- « — Il est avisé, prudent, calculateur, bon orateur, il sait corivaincre ;
- il suit une stratégie de dons et de contre-dons ;
 - c'est un grand producteur, mais surtout un grand rassembleur et redistributeur de richesses ;
 - il est polygame, il a beaucoup de femmes et d'enfants ;
 - il est aidé par ceux qu'il a aidés, et particulièrement des jeunes hommes qui cherchent à se marier, mais ne possèdent pas les cochons et autres richesses qui doivent figurer dans la dot ;
 - il représente d'abord son lignage, son village et son clan, mais aussi, dans certaines circonstances, toute sa tribu ;
 - son nom, sa renommée sont répandus au loin ;
 - il devient la cible privilégiée des dons et contre-dons des autres Big men de sa tribu et des tribus voisines ;
 - il se distingue de tous les hommes ordinaires et particulièrement des jeunes guerriers "aux yeux injectés de sang", dont la violence et l'impétuosité sont une nuisance en temps de paix ;
 - il intervient dans les rapports de parenté entre les lignages et dans les rapports politiques entre les clans, il arbitre des conflits ;
 - il laisse à ses enfants des richesses, un nom, et des partenaires dans d'autres tribus, dont ils peuvent se servir pour grandir eux aussi dans le réseau des échanges cérémoniels ;
 - s'il transforme la réciprocité en exaction, il se change peu à peu en despote. Un jour ou l'autre, sa faction l'abandonne et c'est la chute. Ou même il périra assassiné. »

Maurice Godelier,

La Production des grands hommes,

Paris, Fayard, 1982, p. 265

▲ Le lien entre mode de production et gestion politique d'une société a fait l'objet de débats, notamment à propos du *Despotisme oriental* (1957), dans lequel s'articulent, selon Karl Wittfogel, un monarque asiatique absolu et une économie fondée sur l'absence de propriété privée de la terre, sur une agriculture d'autosuffisance, et sur la réalisation de grands travaux d'irrigation sous le contrôle étatique d'une bureaucratie dirigeante, mandarinale par exemple. Il est vrai qu'en Égypte aussi et dans les vallées péruviennes aux premiers stades de développement de l'État, l'agriculture néolithique est tributaire des eaux qui fertilisent annuellement les cultures. Pour réguler les débits hydrauliques, un contrôle progressif du flux des eaux s'opère par construction de digues, réservoirs, canaux, dont le système est coordonné par un groupe de spécialistes. Élite administrative, État centralisé, gouvernement despotique fonctionnent idéalement de pair.

Pourtant cette théorie hydraulique que des photographies aériennes ont pu justifier jusque dans le monde maya du Yucatán qu'on croyait être une exception initialement, ne saurait permettre de dégager aucun déterminisme. En Mésopotamie, ce n'est que longtemps après l'établissement de l'État que s'est développé un système de contrôle des eaux. En Amérique, et pas seulement en Californie, de vastes systèmes hydrauliques ont existé depuis des siècles sans aucune centralisation politique. Ailleurs, bien des États n'ont aucun mode même rudimentaire d'irrigation. La théorie de Wittfogel n'indique en fait que le développement ponctuel de certains systèmes managériaux qui, comme le note Marwin Harris (*Cannibals and Kings : The Origins of Cultures*, 1977), supposent en outre une importante densité de population, un type d'écosystème particulier, une intégration opérée par la guerre et le commerce (ce qui fait fonctionner les despotismes même non orientaux).

▲ Dans les nouveaux États modernes du Tiers Monde, on a tenté de valider l'explication marxiste du déterminisme de l'économie sur le politique. Or à l'inverse de la théorie selon laquelle c'est la propriété des moyens de production qui donne accès au pouvoir situé au sommet de la stratification sociale, c'est la conjugaison de la disposition des moyens de production et de contrainte qui permet de recevoir une plus grande part du revenu social. Et c'est moins par l'entremise des moyens de production que par celle des biens de consommation que se dessine la hiérarchie des privilèges. Or l'accès aux biens de

consommation provient principalement de l'appropriation du pouvoir politique et de la proximité par rapport à ce pouvoir, lequel est le régulateur de la distribution grâce à ses moyens de contrainte, et par le canal du détournement de l'investissement. Dans les pays neufs, c'est le politique qui donne les clés de la richesse.

2. Quelques systèmes de hiérarchies

2.1. *L'esclavage et le politique*

Si l'esclavage ne constitue pas un système politique, car il est présent dans des chefferies, des royaumes, des cités, des sociétés lignagères, à différentes époques de l'histoire, le rapport maître-esclave résulte cependant d'un rapport de domination entre vainqueurs et certains vaincus, à la suite de guerres, de razzias, d'échanges marchands ou encore de dettes payées en travail humain plutôt qu'en biens. L'institution, où elle est présente, est liée à des estimations de rentabilité du travail dans la Grèce et la Rome antique, dans les plantations du Nouveau Monde, ou dans certains royaumes et chefferies d'Afrique ou d'Asie précoloniale. En aucun cas, elle ne constitue un stade par lequel passeraient toutes les sociétés, quoi qu'en pense Karl Marx qui la voit comme l'une des premières formes d'apparition de la société de classe.

L'utilisation du terme « esclavagisme », connoté idéologiquement, risque d'occulter la diversité des situations. Dès la Haute Antiquité, on distingue l'esclavage domestique (esclave traité humainement au sein de la famille et associé au culte) et l'esclavage de plantation (main d'oeuvre achetée sur le marché et utilisée sous contrainte pénitentiaire au maximum de son rendement). Dans les empires de Babylone, d'Anatolie, de Crète et de Mycènes, l'esclavage touche des gens de même race que les maîtres, ce qui est un scandale pour les Héllènes et les Latins. L'esclave-cheptel, étranger obtenu par la guerre et la piraterie, subit un traitement bien plus dur généralement, par exemple comme ouvrier mineur, que l'esclave pour dette ou mis en gage que son créancier n'a pas le droit de vendre. L'esclave rustique et unique d'un petit artisan est son compagnon, tandis que les esclaves urbains peuvent être nombreux dans la même *domus* latine. Les esclaves privés et les esclaves

publics de l'empereur romain ont un statut différent.

Depuis Sumer, au quatrième millénaire avant Jésus-Christ jusqu'au XIX^e siècle, l'esclavage a constitué une forme très répandue de l'organisation du travail. Cette base structurelle de l'économie n'est cependant en corrélation directe avec aucun des systèmes politiques qui ont traversé l'histoire, dans la mesure où l'esclavage a subsisté quel que soit le régime politique. Cependant, dans l'Antiquité grecque, l'esclavage a permis la formation des élites politiques, en ce que le travail et les tâches d'exécution étaient confiées aux esclaves, comme le disent Platon et Aristote (selon Diogène Laërce, Platon avait cinq esclaves et Aristote treize), tandis que l'homme libre se livrait au commandement et au loisir. Mais dans l'Égypte ancienne, on connaît des ministres esclaves à la cour pharaonique et, dans l'Égypte du XIV^e siècle, des sultans Mamluks d'origine servile.

Au vrai, il faut réexaminer la situation réelle de l'esclave et ne pas trop faire crédit à la doctrine des philosophes. Les esclaves grecs ont leur place dans la *polis*. À Athènes, vêtus comme les citoyens pauvres, admis aux cérémonies religieuses et initiés aux mystères d'Éleusis, des esclaves ont leur franc parler avec leur maître (*despotès*). Trop maltraités, ils se réfugient au Théséion pour se mettre sous la protection d'Hephaïstos et exiger d'être vendus à un autre maître. Certains esclaves sont balayeurs, manœuvres dans le bâtiment, huissiers, cordonniers, fabricants d'armes, bourreaux, agents de police (300 archers scythes), conservateurs des poids et mesures. Parmi l'élite d'esclaves médecins, professeurs, archivistes, on cite souvent Pasion et Phormion qui, au IV^e avant J.-C., furent des hommes de confiance de grands financiers avant d'être affranchis et de devenir banquiers avec lesquels l'État devait compter. Autrement dit, quel que soit le régime juridique, le système politique autorise une mobilité ascendante des esclaves dans la Grèce ancienne

De la politique romaine, mais à moduler selon la période historique, relèvent :

- ▲ l'afflux d'esclaves lors des guerres de conquête (César vend un million de Gaulois en dix ans) ;
- ▲ les révoltes d'esclaves par haine de maîtres cruels, régime de travail concentrationnaire, ignominie du spectacle gladiateurien, désir de retour au pays d'origine. En 73 avant J.-C., Spartacus mène la révolte de 70 000 fugitifs. 40 000

seront tués. Dans le monde grec, en Laconie, en Thessalie, dans le Péloponnèse, des esclaves avaient fui massivement au Ve siècle avant J.-C. ;

- ▲ Les affranchissements d'esclaves par décision du maître ou versement d'un prix de rachat, aussi bien en Grèce qu'à Rome.

Quant à l'esclavage moderne (huit millions de Noirs déplacés de l'Afrique vers l'Amérique), il aurait été initialement favorisé, selon Moses Finley (1960), par la spécialisation de la production agricole, dans le sillage d'un modèle connu du monde méditerranéen : le système latifundiaire et l'agriculture de plantation. L'explication économique vaut certes comme incitatrice au développement du système, mais il convient aussi de réfléchir, comme le proposent Suzan Miers et Igor Kopytoff, sur la différence de traitement juridique de l'esclave, selon qu'il est considéré comme travailleur, co-résident, partenaire sexuel, reproducteur, allié. Au bout de deux ou trois générations, il y a fréquemment incorporation des personnes dans le système de parenté et donc relations de type paternaliste associant maîtres et esclaves.

De l'analyse très fine d'Alain Testart sur l'esclavage comme institution (*L'Homme*, n° 145, 1998, p. 31-69), on retiendra quelques propositions :

« Le droit d'aliéner est une chose fort générale et ne saurait constituer un critère distinctif de l'esclavage [...]. L'esclave est un dépendant dont le statut (juridique) est marqué par l'exclusion d'une dimension considérée comme fondamentale par la société (parenté, religion), et dont on peut d'une façon ou d'une autre tirer profit [...]. L'esclavage n'est pas attesté pour l'Est africain nilotique [...], mais se retrouve partout ailleurs en Afrique [...]. L'esclave peut bien être exclu de la communauté des hommes libres et en même temps protégé par le roi contre son maître. »

En ce qui concerne l'esclavage des XVIII^e et XIX^e siècles, et non

l'esclavage intérieur à l'Afrique, les notables africains, pourvoyeurs des négriers, calculaient en fonction de leurs intérêts ceux qu'ils livraient contre certaines formes de richesse ou de pouvoir en échange de poudre et de fusils, et ceux qu'ils asservissaient personnellement comme fermiers, artisans, porteurs, suivants, soldats. En gros, la traite des esclaves, du point de vue politique, a affaibli ou détruit les sociétés sans États et favorisé les monarchies, notamment proches de la côte, qui trouvaient dans le commerce esclavagiste, après razzias dans les ethnies voisines ou guerres avec les royaumes d'à côté, une importante source de revenus. Revanche de l'histoire : bien des coups d'État après 1965 ont été perpétrés par des militaires issus d'ethnies rebelles autrefois aux guerres et raids des côtiers (exemples : les Présidents Eyadéma du Togo, Kérékou du Bénin, Marien Ngouabi et Sassou Nguesso du Congo...).

2.2. *Structures politiques de type féodal*

À la différence du système esclavagiste, la féodalité est bien un régime politique et pas véritablement un mode de production. Elle implique une forme de stratification et de rapports sociaux spécifiques. Propre à l'Europe du X^e au XIII^e siècle, au Japon du XII^e au XVI^e siècle, elle marque un effondrement du pouvoir central et un éparpillement des seigneuries. L'hommage de fidélité consiste en un contrat militaire et politique entre un supérieur en puissance, richesse et prestige, et un vassal qui attend protection et entretien de son seigneur. La seigneurie héréditaire exerce un pouvoir de justice, de prélèvement fiscal et de défense, sur les habitants d'un territoire, qui traduisent leur fidélité en services, biens, corvées, tributs.

Il est évident que, dans les régions les plus nombreuses du Tiers Monde où la propriété privée de la terre n'existait pas (la terre appartient aux dieux et aux ancêtres), il n'y a pas eu d'aristocratie terrienne ; néanmoins, le « type féodal » est bien applicable selon John Beattie au Bunyoro d'Ouganda, selon Jacques Maquet au Rwanda, selon Jacques Lombard aux Bariba du Bénin.

Jacques Maquet (*Pouvoir et société en Afrique*, 1970) étudie la relation de dépendance et d'aide mutuelle asymétrique au Rwanda du début du XIX^e siècle. Le protecteur est gouvernant ou riche, renommé ou valeureux professionnellement. Dépendants et

protecteurs se choisissent mutuellement, comme dans un rapport de clientèle ni formalisé ni public. Par l' *ubuhake* — nom qui vient d'un verbe signifiant « rendre une visite d'hommage » — un homme promettait à un autre de lui fournir certaines prestations en nature et en services et le priait de lui accorder la disposition d'une ou de plusieurs têtes de bétail. Si l'offre — exprimée dans les formes établies par la coutume — était acceptée, le requérant devenait le *shebuja* et le donneur de bétail, le *garagu*. *Shebuja* et *garagu* correspondaient à deux rôles dont les droits et devoirs réciproques étaient bien connus de tous dans la société rwandaise. Le *garagu* disposait de l'usufruit du bétail qui lui avait été confié (lait, croît mâle) tandis que les droits afférents à ce que nous appelons la nue-propriété restaient aux mains du *shebuja* ; en outre, le *garagu* pouvait obtenir de manière générale l'appui de son *shebuja* dans toutes les difficultés de la vie. En contrepartie, il rendait à son *shebuja* les services que celui-ci réclamait ; ils différaient selon le statut du *garagu*.

Le *shebuja* qui confiait du bétail à son *garagu* était un Tutsi (sauf dans quelques cas exceptionnels et rares). Le *garagu* était soit un Tutsi (dont les obligations étaient alors celles d'un conseiller, d'un messenger, d'un courtisan), soit un Hutu (qui présentait régulièrement à son *shebuja* des produits de ses champs, et qui lui consacrait une partie de son travail). Tutsi ou Hutu, le *garagu* bénéficiait de la protection du *shebuja* ; celle-ci était culturellement attendue même si sa mesure était laissée à la discrétion du *shebuja*.

Le lien d'*ubuhake* pouvait à tout moment prendre fin si une des parties le désirait. Mais évidemment, il était imprudent pour un *garagu* hutu d'exercer ce droit contre la volonté de son *shebuja* tutsi sans s'assurer auparavant de l'appui d'un autre Tutsi qui deviendrait ainsi un nouveau *shebuja*. À la mort d'une des parties, le lien était habituellement maintenu dans le chef de son héritier mais la reconduction n'était pas tacite, il fallait « renouveler demande et acceptation ».

Au Rwanda, la dépendance des agriculteurs hutu à l'égard des maîtres tutsi a été bouleversée par une révolution décolonisatrice lors de l'indépendance du pays. Quelque quarante années plus tard une guerre a déchargé en massacres les acrimonies entre ethnies et les jalousies à l'égard des puissants du moment. Les rancœurs sont difficiles à extirper.

Mais une autre leçon de l'histoire, c'est le maintien des reliques en politique, et notamment de celles du type de lien féodal. Jean-François Médard n'a-t-il pas souligné que l'Afrique moderne

fonctionne au patrimonialisme et au clientélisme (« L'État patrimonialisé », *Politique africaine*, n° 39, 1990, p. 25-36) ? Par patrimonialisme, il faut entendre l'extension des pratiques de vente, de privilège, de prébende ou de fief. Le détenteur d'un pouvoir exerce ses prérogatives sur le mode de l'arbitraire et du favoritisme. Les haut-placés empochent la mise comme si l'État était leur patrimoine ou leur propriété. Quant au clientélisme, il implique une dépendance mutuelle asymétrique entre individus inégaux du point de vue du statut, du pouvoir ou des ressources. Par calcul utilitaire et espoir de protection, le client monnaye son loyalisme et son vote à l'égard du « patron » de haut rang, surtout s'il est de son ethnie, de sa région, de sa parenté.

2.3. Systèmes de castes

En Inde, mais aussi dans une ceinture du globe qui va de l'Afrique de l'Ouest à l'Insulinde, un régime de castes s'est établi (attesté par des écrits hindous d'il y a trois millénaires, au Mali par l'arabe Ibn Battuta au XIII^e siècle), qui représente un cas extrême et relativement immobile de stratification, avec hiérarchie de positions des groupes ordonnés en supérieurs et inférieurs, division du travail par professions ou fonctions spécialisées, séparation en matière de mariage (endogamie de caste) et de contacts directs et indirects, opposition du pur et de l'impur justificatrice du système. L'unité symbolique de toutes les castes s'élabore comme une hiérarchie stricte appuyée sur une axiologie.

Toute la société indienne, hormis les parias hors castes, se distribue entre quatre varna (couleurs) traditionnelles :

- ▲ spécialistes du sacré, les *brahman* ;
- ▲ guerriers, politiciens et rois, les *kshatriya* ;
- ▲ producteurs (agriculteurs, éleveurs, artisans, marchands), les *vaishiya* ;
- ▲ serviteurs des trois premiers groupes, les *shudra*.

Mais le terme « caste » (chaste = pur) peut aussi référer aux agrégats de personnes relevant d'une même occupation ou d'une même région linguistique ; aux groupes professionnels même modernes. Comme le souligne Louis Dumont (*Homo hierarchicus*, 1966), le terme caste s'applique surtout aux 3 000 jati, sous-

ensembles professionnels dont l'appellation connote d'abord la naissance et le groupe héréditaire, et qui se distribuent dans les villages en segments reliés par un système de prestations et contre-prestations en biens et services. Les Shamar (tanneurs, cordonniers), les Jat (paysans), les Ahir (bouviers) qui, avec des millions de membres, s'étendent sur toutes les régions de langue hindi, se divisent en sous-castes, elles-mêmes endogames.

Mais ces castes vivent en symbiose dans la mesure où les blanchisseurs lavent le linge des paysans qui, eux, ont besoin des charpentiers et charrons pour entretenir leur maison et leurs instruments agricoles. Une telle complémentarité, fondée sur des rapports inégalitaires, est clairement saisie au niveau du village dans l'institution d'un conseil de village associant politiquement et juridiquement les groupes, et dans les fêtes annuelles, dont le rituel souligne la coopération fonctionnelle des castes et sous-castes. Au niveau supérieur des deux forces maîtresses, kshatriya et brahman, une semblable solidarité se manifeste dans la relation ambivalente d'autorité : l'autorité temporelle subordonne la prêtrise au pouvoir royal, l'autorité spirituelle renverse le rapport. Ainsi sont liés concepteurs et réalisateurs.

Pour éclairer l'inégalité des rangs et statuts, il faut quitter l'idéologie du système et prendre en compte la notion de caste dominante, numériquement importante dans un district, possédant une partie substantielle de la terre arable, occupant une place élevée dans la hiérarchie (pas nécessairement la plus élevée dans la hiérarchie rituelle). Ainsi dominent les Jat et les Rajput au nord de l'Inde, les Nayar au Kerala, les Brahmanes à Tajore... (cf. Robert Deliége, *Le Système des castes*, 1993). Depuis un demi-siècle, les processus d'occidentalisation, de sanskritisation, de renouveau politique démocratique ont amorcé une déstructuration du système.

Quoi qu'en disent Louis Dumont et Olivier Herrenschmidt, l'usage du concept de caste peut fort bien se justifier en dehors de l'aire pan-indienne comme l'a prouvé Tal Tamari. Chez les Peuls du Fouta Djallon guinéen, sur lesquels ont porté nos propres enquêtes, la stratification combinait, avant l'indépendance, une aristocratie d'hommes libres surtout éleveurs, des artisans castés, des esclaves de case et de conquête employés aux travaux agricoles. Les artisans castés se différenciaient entre eux, formaient des hiérarchies en fonction non seulement de leur nombre, mais aussi de l'importance que les hommes libres accordaient à leur activité. La distance sociale entre castes dépendait à la fois de la participation de chacune aux valeurs de prestige mesurées à l'utilité de la profession (les tisserands étaient les plus respectés au Fouta Djallon, les

forgerons les plus craints, les potiers les plus rejetés) et au revenu (les bijoutiers étaient les plus riches, les vanniers les plus pauvres). Dans le Haut Niger, les forgerons et les griots (musiciens et généalogistes) se situaient en haut de l'échelle des castes.

Par rapport à l'Inde, on remarquera que toute la société n'est pas englobée dans un système de castes, que les groupes hiérarchisés sont moins nombreux, qu'il existe une solidarité bienveillante due à la nature de la société africaine, que la mobilité sociale ascendante a été rendue possible par l'école, la vie militaire, l'emploi dans les services, le *melting pot* urbain et une politique délibérée d'effacement des clivages traditionnels.

2.4. *Systèmes mixtes et variables croisées*

Toute présentation pédagogique, comme se veut la nôtre, simplifie outrancièrement les réalités tout en donnant des outils pour les comprendre. Il faut à tout prix procéder à une analyse ethno-sociologique et historique des situations concrètes qui se moulent rarement dans nos types-idéaux, celles d'esclavage, de féodalité, de caste, et a fortiori d'ordres ou états (clergé, noblesse, Tiers État) étudiés par les historiens de l'Occident, ou de classes qui font l'objet de longs chapitres de sociologie (cf. par exemple Gilles Ferréol et Jean-Pierre-Noreck, *Introduction à la sociologie*, Paris, Colin, p. 89).

Il y a variabilité des variables importantes. Complexes et imbriquées sont la plupart du temps les hiérarchies de groupe dans les sociétés étudiées par l'anthropologie. Dans le royaume bunyoro d'Ouganda, le roi *mukama* a une position centrale, même si se modifient les places respectives des lignages fournisseurs des grands chefs territoriaux. Au niveau de la vie politique locale, les liens interpersonnels bouleversent souvent les hiérarchies de pouvoir et d'autorité. Les variables âge, sexe, lignage, écologie, économie, jouent de pair et concurremment. Selon Ralph Linton, chez les Tanala de Madagascar, il y a hiérarchisation selon le sexe, l'âge et la proximité par rapport aux ancêtres primordiaux. Chez les Indiens comanches, hommes guerriers virils et femmes fécondes sont au sommet de la hiérarchie ; après la phase ascendante vient la phase descendante. Dans le Moyen Âge européen, le seigneur est le senior (non le junior) mais sa place sociale et son pouvoir dépendent de

son allégeance et de son groupe de descendance (le vicomte est de droit honoré comme fils aîné et successeur du comte). En Afrique, l'ordre clanique lignager se réfère à l'histoire et à des mythes. Chez les Azandé du Soudan, la lignée puissante est celle des princes de sang royal, les Avongara. Histoire, religion, parenté jouent ensemble comme sélecteurs des positions dominantes : quelqu'un de haute lignée qui, pour une raison ou pour une autre, n'aurait pas subi la procédure rituelle d'initiation ne pourrait postuler à la direction des affaires publiques.

Reprenons pour conclure le cas des Peuls de Guinée. Il nous révèle un mixte curieux de systèmes d'ordre, d'esclavage, de castes et de féodalité. Dans cette société du centre de la Guinée-Conakry, chaque strate sociale est dépositaire de statuts institutionnalisés par des coutumiers vécus délimitant à chacune ses droits et ses obligations. Les hommes libres (*rimbe*) se distinguent politiquement, économiquement et culturellement des gens de condition servile (*dijaabe*) aussi bien que des artisans castés (*neegnube*) en état de marginalisation politique, mais supérieurs aux esclaves. À l'intérieur même des strates, le compartimentage social est accusé par des distinctions hiérarchiques. Ainsi parmi les hommes libres, les catégories sociales s'étagent selon le rang ascendant : non peul, peul *bururé* (éleveurs de brousse), peul du commun, membre d'un lignage aristocratique de chefs. Parmi les gens de caste, les griots généalogistes (*gawlo*) sont plus appréciés que les musiciens (*jeli*). Chez les esclaves, l'esclave de case est supérieur à l'esclave de conquête, lequel peut éventuellement avoir à son service un esclave d'esclave.

Détenteur, par la grâce d'Allah, d'un pouvoir qui lui était confié par les membres du Grand Conseil des Anciens, l'almami (*al-imam*) du Fouta, avant la colonisation, était bien le souverain de la province de Timbo en ce qu'il avait le pouvoir de commander et de contraindre dans la province qui était son « bien de famille ». Par rapport aux huit autres provinces (*diwè*), il n'était que le suzerain, donnant l'investiture aux chefs de province et recevant d'eux des tributs de vassalité, mais sans pouvoir direct sur les habitants qui dépendaient de leur chef direct. Les lignages agnatiques d'hommes libres, contrôlaient seuls la terre et le bétail, ce qui rend non pertinent l'idée même de fief car le chef de province ne possède pas la terre de sa province. Les impôts qu'il lève ne servent pas à l'accumulation de richesses pour son profit ; ils alimentent seulement le trésor public pour permettre l'entretien des troupes dans la guerre sainte contre les voisins infidèles.

Si l'on tentait une analogie avec le système d'ordre, elle pêcherait en ce que :

- ▲ la distinction noblesse/clergé/roture n'englobe pas toute la société et laisse en marge les artisans castés et les esclaves ;
- ▲ la noblesse n'est pas spécifiée au Fouta par une richesse économique et des comportements consommatoires très distinctifs, mais surtout par son pouvoir exécutif, ses droits à prélever les impôts et à recruter des combattants ;
- ▲ le clergé musulman n'est pas structuré dans une organisation religieuse centralisée, et de ce fait, ne représente pas un « ordre » comme dans la société française.

Des clivages démographique, ethnique, morphologique, politique, organisationnel, économique, religieux, culturel, se superposent : Dialonké agriculteurs, anciens possesseurs du sol réduits en esclavage, dominés par des Peuls éleveurs, musulmans conquérants, dont la couche supérieure forme une aristocratie du Livre, qui ont amené pour les servir des artisans, anciens esclaves parfois, regroupés en castes professionnelles.

En somme, les réalités mixtes sont bien plus fréquentes dans les sociétés de la tradition que celles répondant aux types idéaux élaborés par les Occidentaux qui tendent à prendre leur société comme modèle parce qu'ils n'en connaissent guère d'autres. Une bonne leçon de l'histoire et de l'anthropologie, c'est de nous obliger à modifier nos catégories mentales.

2.5. *Les classes recomposées*

Des catégories, comme celle de classes, dont tout étudiant connaît l'élaboration marxiste, ont fait l'objet de multiples argumentaires dogmatiques ou pas. Mais, entre bourgeoisie et prolétariat, on en est venu à placer des classes moyennes, et à entrevoir le rôle d'une classe technobureaucratique. Dans les démocraties populaires niant pour elles-mêmes les mécanismes d'exploitation capitaliste, on ne devait parler que de couches sociales. En fait, les doctrines ont à se confronter aux réalités. Comme les situations sont fort différentes selon les pays (plus ou moins avancés, dirait un économiste) nous nous contenterons de résumer nos thèses émises il y a vingt ans et

argumentées à propos du cas guinéen, bien qu'il ne s'agisse que d'un instantané à une époque (Claude Rivière, *Classes et stratifications sociales en Afrique*, Paris, PUF, 1978) :

- ▲ Point de différences essentielles du point de vue stratification sociale entre pays africains pro-capitalistes et pro-socialistes, des inégalités de fait pouvant se marier avec un socialisme de verbe ou de cœur !
- ▲ Le contrôle des moyens de production importe plus dans la stratification que la propriété effective des moyens de production. Le politique donne la clef de l'économie.
- ▲ La hiérarchie des privilèges se dessine surtout à partir de la consommation, à lire dans les comportements ostentatoires et styles de vie des élites.
- ▲ Ces élites du pouvoir tendent à se constituer en strate dirigeante d'une classe dominante, par des jeux d'alliance.
- ▲ Le gonflement du tertiaire public apparaît comme un grave handicap économique par son surnombre, son incompétence et son inefficacité, ce que clame le FMI (réclamant des plans d'ajustement structurel).
- ▲ L'un des principaux clivages de la société s'établit entre ruraux traditionnels et citadins en contact habituel avec la modernisation.
- ▲ Les ouvriers ne sont pas une classe en voie de paupérisation et le secteur informel des semi-chômeurs est souvent un palliatif du sous-développement.
- ▲ Pas plus que le monde ouvrier (3 ou 4 %), la paysannerie (75 à 80 %) n'est justiciable d'un traitement comme classe consciente d'elle-même.
- ▲ Les oppositions les plus actives ne dérivent pas d'une dynamique de classes mais s'exercent à l'intérieur d'une minorité d'élites : intellectuelle, militaire, économique, paysanne, syndicale, titulaires de chefferies, lignages majeurs..., fractions apparues historiquement à diverses époques mais communiquant entre elles.
- ▲ La visibilité d'une classe dominante (mais relativement mobile) est plus évidente que le regroupement des dominés en classes.

En reconsidérant plus à fond le problème des classes, il faudrait

prendre en compte :

- ▲ le jeu différentiel des traditions ainsi que les ressources disponibles pour le fonctionnement politique et économique du pays ;
- ▲ les stratégies d'alliances et les compétences des gestionnaires nationaux du développement ;
- ▲ les interférences de stratifications antérieures : esclavage, castes, rangs, bourgeoisie commerciale, etc. ;
- ▲ la dynamisation sociale par des forces autres que les classes : parti, jeunesse, femmes, religions ;
- ▲ la variabilité de la conjoncture politique et économique : blocages, lenteurs du développement, instabilité sociale ;
- ▲ les sources énergétiques de restratification : aides et investissements étrangers alimentant l'embourgeoisement par détournement, structures de la production privée, différenciation par la consommation.

Ce qui manque donc pour l'établissement d'une société de classe, c'est : l'unification d'une société économique où seraient généralisés les échanges et où le travail serait transformé en marchandise ; l'effacement des cloisonnements ethniques et coutumiers qui entretiennent des réseaux de solidarités et de clientèle et brouillent les enjeux de lutte ; la prise de conscience par l'individu de sa position dans la société globale et sa capacité critique.

- ▲ Les inégalités sociales apparaissent à travers des hiérarchies, mais qui ne sont pas nécessairement visibles ni acceptées par ceux qui se situent dans un système politique donné.
- ▲ C'est sur le modèle des liens parentaux que se constituent certaines relations politiques.
- ▲ L'âge, le sexe, la situation sociale servent d'alibi idéologique à l'accès au pouvoir.
- ▲ L'économie semble être le critère décisif permettant d'expliquer les raisons de l'esclavage et de la féodalité, et surtout le système des classes. Pourtant le politique dépend de bien d'autres critères que ceux de la richesse ou de la propriété, estimés capitaux dans le capitalisme du XIX^e siècle.

TROISIÈME PARTIE

Chapitre 5

Le fonctionnement des systèmes politiques

- ▲ Préciser le halo sémantique des notions de pouvoir et de politique en circonscrivant les champs respectifs, les concepts adjacents et les impropriétés.
- ▲ Différencier la part de l'informel (rapports de force et de soumission) dans le lien politique et celle du formel qui relève de l'organisation (avec sanction, contrainte et domination).
- ▲ Étudier, à propos du pouvoir, ses variables, les manières de l'obtenir, de le conserver et d'exercer une domination.
- ▲ Établir à partir de quels critères se nouent des liens politiques (loyalisme, dépendance, négociation, intégration, etc.).

La notion de système politique, utilisée en anthropologie par les fonctionnalistes britanniques et, en France, par Jean-William Lapierre notamment, a été théorisée en sociologie par Talcott Parsons, en science politique par David Easton. Système et régime sont souvent donnés comme équivalents, mais il faut entendre par *système* le mode de représentation des institutions et des interactions politiques, par *régime* la manière dont sont organisés les pouvoirs publics (mode de désignation, compétences respectives, règles juridiques et politiques, partis, libertés publiques, mécanismes de socialisation des citoyens). On parle ainsi de régime autoritaire, militaire, parlementaire, présidentiel, etc. Le terme de régime convient mal au politique dans les sociétés sans États.

Les types d'organisation politique ([chapitre 3](#)), les sociétés à groupe d'âge et celles fondées sur la parenté ([chapitre 4](#)) nous ont fourni des exemples de tel ou tel système politique. Classer des systèmes est de peu d'intérêt dans la mesure où les typologies peuvent varier selon les auteurs et n'ont pas nécessairement de caractère opératoire, mais au moins servent-elles de repères mémoriels. Par ailleurs les analyses comme celle du système

segmentaire nuer présentent plus un modèle construit et statique de fonctionnement politique que la dynamique réelle des institutions. Le risque d'une analyse focalisée sur le système politique est d'évacuer en partie l'histoire, le religieux, le symbolique dans des sociétés soudées par des traditions, par un souverain sacralisé, ou aux composantes unifiées par une administration centrale (Azèques) et de ne pas saisir le fonctionnement réel du politique fait de jeux d'alliances, de contrats, de transactions, de choix ou rejets.

Quoi qu'il en soit, l'histoire des recherches sur le politique nous renvoie à quelques classiques à connaître. Comme les ouvrages de sociologie politique développent abondamment les perspectives marxistes sur les classes et sur les causes économiques de la domination étatique ainsi que les vues webériennes sur les formes de légitimité et sur la bureaucratie dans les États modernes, nous nous abstenons d'en parler et nous nous limiterons aux approches institutionnelle, fonctionnelle, processuelle, systémique, typologique.

1. Institutions et traditions

1.1 *Approche par les institutions*

Les ouvrages de sciences juridiques font abondamment référence aux institutions. La politologie, dérivée en grande partie du droit, a suivi le courant d'analyse des institutions sous l'angle de leur fondement structurel et de leur modèle organisationnel, sans prendre véritablement en compte les rapports des institutions à la société. Récemment, des anthropologues du politique se sont exercés avec talent à étudier la culture des institutions européennes de Bruxelles (Marc Abélès, Irène Bellier). Est-ce à dire qu'il y a une approche des institutions définie par l'anthropologie ? Non point ! Mais seulement une méthode de terrain appliquée à certains phénomènes institutionnels qui relèvent de l'exercice du pouvoir politique.

Le terme « institution », aux acceptions variables selon les écoles, a été défini en sociologie par Raymond Boudon et François Bourricaud comme un ensemble de « manières d'agir, de sentir, de

penser, cristallisées, à peu près constantes, contraignantes et distinctives d'un groupe donné » (*Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1986, p. 327). Il s'agit donc d'éléments socioculturels propres à réaliser dans la continuité des objectifs déterminés. C'est par rapport à la finalité, à l'objectif de l'institution, à son autoreproduction, que certaines pratiques sont jugées déviantes ou dys-fonctionnelles. Mais que sont en réalité les institutions ? Trois sens majeurs du mot se dégagent :

- ▲ un corps d'usages, de normes sociales (exemple : l'alliance matrimoniale), des règles juridiques imposant des sanctions et *régissant* un groupe : ethnie, cité, État. Il s'agit de l'institution-chose selon Maurice Hauriou ;
- ▲ une organisation formelle : gouvernement, famille ou syndicat, *institution*-groupe faisant initialement l'objet d'un consensus et exerçant une certaine contrainte parmi ses membres ;
- ▲ des systèmes aussi divers que l'économie monétaire, l'éducation académique, ou le régime pénitentiaire, qui constituent des standards de conformité relativement rigides.

La science politique entend l'institution comme ensemble de lois assorties de sanctions qui régissent une cité ou une nation. L'institution inclut aussi les modes de répartition des pouvoirs publics et privés et les ressorts qui mettent en œuvre un exercice régulier de ces lois et pouvoirs.

La philosophie classique, des Grecs à Montesquieu, s'interroge dans le cadre du droit sur l'origine naturelle ou conventionnelle des lois, pouvoirs et sanctions institutionnalisés ; elle insiste sur les mécanismes de genèse (dérivation des lois à partir des mœurs ou formation des mœurs à partir des lois), sur la transmission des normes morales par le pédagogue, sur la répétition grâce à une tradition, et sur la modification éventuelle des codes et sanctions par le législateur.

Quel que soit le sens qu'on privilégie, il s'agit d'agencements sociaux produits dans une phase initiale d'*institutionnalisation*, pris comme lignes de conduite par une *institution-organisation*, transmis par des *pédagogues-instituteurs*. Reste à savoir si, comme le disent les Révolutionnaires de 1789, le peuple est le seul dépositaire du pouvoir d'instituer, ou si comme le pensent de Bonald et de Maistre, l'institution (étudiée aussi dans la *Statique sociale* d'Auguste Comte) s'identifie au pouvoir des traditions (lois et mœurs) en place.

Plus que le lien entre besoin et institution, étudié par Malinowski, plus que la distinction de Kardiner entre institutions primaires (famille, voisinage...) et secondaires (religion, modes de pensée), nous intéresse, pour comprendre le renouvellement du politique et de son action, l'analyse dite institutionnelle qui prétend opposer l'institué et l'instituant. Selon René Lourau et Georges Lapassade, l'institué (je schématise), c'est l'organisation et son système de contraintes ; l'instituant, ce sont les agents et leur processus de production de nouvelles normes. L'opposition séduisante entre système rigide et acteurs dynamiques doit, en fait, être relativisée. L'action se déploie soit dans un espace de jeu imparti par le système, soit dans les interstices du pouvoir et dans les zones d'incertitude. La capacité de manœuvre n'a rien de négligeable. Elle varie selon le rapport de chacun à l'espace avec déplacement d'échelle ou déterritorialisation (les règles du Corse, du Français, de l'Européen), selon le rapport au temps (institution jeune et modulable, ou bien vieille et lourde comme une Église), selon le rapport au pouvoir (exécutant, bureaucrate ou décideur) et selon le degré reconnu de compétence des acteurs. Toute institution est un lieu de confrontation de représentations et de trajectoires personnelles, cependant il est vrai que l'importance majeure d'une institution intervient dans la typification des sociétés : la théocratie réfère à la dominance de l'institution religieuse, la société lignagère à celle de l'institution familiale.

1.2. *Traditions et sociétés traditionnelles*

Politiques, économiques, techniques ou religieuses, les institutions d'une société dite traditionnelle n'apparaissent comme telles aux yeux de l'anthropologue qu'à travers sa lecture des coutumes et traditions. Sont des coutumes les comportements consacrés par l'habitude, devenus normatifs, exprimés parfois sur le mode métaphorique par proverbes, sentences, dictons, adages. La dérogation aux codes coutumiers peut être sanctionnée par l'opinion, par des chefs, anciens, notables au nom souvent d'une fidélité aux ancêtres et aux puissances tutélaires du groupe.

On entend par droit coutumier l'ensemble des coutumes ayant pratiquement force de loi. Son application relève d'une jurisprudence pragmatique sensible à l'opinion du groupe et aux contraintes imposées par les circonstances. Tandis que la coutume toucherait à la reproduction des comportements et pratiques dans la

durée, la tradition renverrait plutôt aux idées, valeurs, prescriptions transmises au cours des temps. Mais il est difficile de séparer la pratique du discours, la contrainte de la prescription.

Généralement la philosophie et la sociologie conçoivent la tradition comme :

- ▲ un système de valeurs suscitant des sentiments d'obligation, d'attachement et d'amour ;
- ▲ un dépôt plus ou moins sacré (héritage moral, littéraire, artistique, militaire, religieux...) à transmettre aux générations nouvelles (*tradere* signifie transmettre) ;
- ▲ une forme d'autorité par la pression qu'elle exerce sur les individus ;
- ▲ la persistance d'un passé dans le présent sans brusques ruptures ;
- ▲ un signe d'unité et d'homogénéité d'un groupe dans l'espace et dans le temps et donc un symbole de son identité collective.

La tradition se développe à deux niveaux : celui objectif des techniques et des organisations, celui subjectif des valeurs et des significations. Elle suppose d'être conservée et transmise par socialisation, initiation, apprentissage pour demeurer vivante. Les détenteurs du savoir et du pouvoir coutumier cherchent à la renforcer, tandis que des jeunes innovateurs ou des déviants la contestent. Aussi toute tradition subit généralement un double mouvement : d'une part d'oubli et d'érosion par routinisation de l'activité, de l'autre d'enrichissement et d'innovation, car toute répétition n'est pas nécessairement fidèle, ni toute remémoration exacte. Le traditionnel n'est pas toujours l'originel, ni une reduplication sans variantes. Les broderies, les ajouts, les omissions modulent pragmatiquement les traditions.

Différente du traditionalisme qui est, selon Bert Hoselitz, l'idéologie de « l'exaltation de la tradition pour la tradition », « l'action traditionnellement orientée » selon Max Weber comporte conscience des valeurs transmises, sophistication formelle et poids normatif.

Alfred Métraux a montré, à propos des villages indiens des Andes, que la société affirme son existence dans la continuité par des fêtes qui l'exténuent tant on s'y endette et tant on s'y alcoolise. A la différence des traditions qui épuisent, il en est d'autres qui revigorent, notamment dans les idéologies actuelles des

nationalismes et régionalismes qui idéalisent des traditions en réalité réinterprétées (Hobsbawn). Parfois la tradition sert d'alibi à la modernisation, comme lorsque le chef d'État guinéen, Sékou Touré, cherchait à mobiliser les paysans pour lancer des coopératives sous prétexte que l'esprit de coopération agraire avait toujours caractérisé l'Afrique (oui, mais sans intérêt monétaire autrefois !). Dans d'autres cas, la tradition engendre le refus des nouveautés (misonéisme) que l'on observe encore à l'heure actuelle dans quelques professions et syndicats européens opposés aux innovations techniques et surtout à la perte d'emplois et d'acquis sociaux. Ailleurs, on la brandit seulement comme signe identitaire valorisateur, qu'il s'agisse de tradition culinaire (cassoulet toulousain), de tradition ludique (tauromachie hispanique), de tradition militaire (le pas de la Légion), de tradition politique (l'université d'été de tel parti).

La diversité des formes de compromis entre la continuité et le changement, Georges Balandier la souligne dans son *Anthropologie politique* lorsqu'il distingue entre :

- ▲ un traditionalisme fondamental de sauvegarde des structures héritées ;
- ▲ un traditionalisme formel de survivance de certains cadres institutionnels malgré une modification de leur contenu ;
- ▲ un traditionalisme de résistance lorsque le refus de la situation coloniale par exemple s'exprime par le langage religieux synchrétique ;
- ▲ un pseudo-traditionalisme à caractère instrumental consistant à attribuer une signification ancienne aux réalités nouvelles, ou à se réclamer extérieurement de la tradition pour marquer une dissidence à l'égard d'un pouvoir moderniste.

Comme exemples significatifs, on pourrait prendre, pour le traditionalisme fondamental : les castes en Inde ; pour le traditionalisme formel, celui des villes africaines où les solidarités rurales se maintiennent formellement un moment tout en changeant de contenu ; pour le traditionalisme de résistance, celui développé par les natifs sous la colonisation ; pour le pseudo-traditionalisme, la dissidence rurale apparemment conservatrice visant à refuser les pressions de l'État moderne.

2. Modèle fonctionnaliste d'équilibre

Le courant fonctionnaliste postule que malgré les événements historiques, les sociétés demeurent stables durant de longues périodes, ce sur quoi ont trop insisté des anthropologues du politique qui avaient tendance à considérer les sociétés du Tiers Monde comme harmonieuses et hors du temps. Même Evans-Pritchard cherche à montrer que, chez les Nuer, malgré les actes de vengeance (feud) et l'absence de gouvernement centralisé, la politique suit un modèle d'équilibre.

2.1. *Malinowski*

À supposer que vaille l'idée malinowskienne d'une unité fonctionnelle pour quelques sociétés archaïques hautement intégrées, ce qui reste à prouver, il faut souligner avec Robert Merton que, dans les sociétés différenciées, chaque élément culturel, chaque trait politique, n'est pas nécessairement fonctionnel pour le système entier. Certaines sociétés peuvent s'orienter négativement à l'égard de l'existence et de la continuité des structures, et des déviations récurrentes se consolider en dysfonctions socialement désapprouvées (corruption, patrimonialisme, autoritarisme). L'approche fonctionnelle explique de préférence comment un système se perpétue ; mais en ne rendant pas compte des changements ou en les considérant comme négatifs, elle semble plaider pour le maintien d'un équilibre social, par définition stable, intégré, harmonieux.

2.2. *Parsons*

Du type d'intégration causal-fonctionnel au type logique-significatif, reflet d'un principe central dans chaque élément culturel, le saut est aisément franchi par Talcott Parsons dont la sociologie de l'action est dite structuro-fonctionnaliste. Selon cet auteur, dans tout système d'action existent quatre sous-systèmes : biologique, psychique, social et culturel, réglés par des processus d'autocompensation à caractère homéostatique. Du système biologique, le plus riche en énergie, jusqu'au système culturel, le plus riche en information, la hiérarchie cybernétique met en évidence une structure d'interdépendance fondée sur l'étagement

successif des mécanismes de contrôle de l'action. Mais le système est ouvert et s'ajuste à l'extérieur selon quatre principes :

- ▲ stabilité normative (*pattern maintenance*) ;
- ▲ intégration ;
- ▲ recherche de buts (*goal attainment*) ;
- ▲ adaptation.

La fonction d'intégration à la fois sociale et politique assure la coordination entre les unités du système, leur organisation et leur fonctionnement ; la stabilité normative est plus spécifique au système culturel ; la recherche des buts au système de la personnalité ; l'adaptation à l'organisme biologique. Cependant la différenciation du pouvoir au sein du politique touche aussi au *goal attainment*. Les institutions contribuent à la stabilité normative et les prises de décision politique tout comme le marché favorisent une adaptation efficace. La fonction d'intégration est aussi liée à la dynamique des sociétés complexes en ce qu'elle conditionne une évolution harmonieuse. Si les dysfonctions l'emportent sur les capacités de rééquilibrage du système, alors commence sa destruction.

3. Dynamique de fonctionnement

De fait, il ne faut pas penser en termes seulement de fonctions mais aussi de processus. Les arguments téléologiques de l'équilibre à long terme n'ont rien de scientifique. Aucune société n'est homogène ni isolée de ses divers environnements. Traditions et coutumes se réforment de manière pragmatique. Les symboles et rites d'apparence politique sont manipulés par des acteurs individuels. Des structures capotent et des peuples survivent.

Comme F.G. Bailey (à propos de l'Inde), Victor Turner (Ndembu de Zambie) et Edmund Leach (Kachin de Birmanie) ont bien montré dans des groupes ethniques touchés par la colonisation qu'il fallait raisonner en termes de schisme et de continuité selon Turner, d'oscillations entre pôles opposés selon Leach, de compétitions pour le pouvoir, de changements adaptatifs des cultures traditionnelles à l'intérieur des systèmes modernes étatiques. Le processus et l'action l'emportent sur l'homéostasie chez ces auteurs. Le champ politique est fait d'interactions. L'arène politique saisie en diachronie montre des luttes pour le pouvoir au sein de factions, entre patrons et

clients, chez les élites, dans les partis et groupes de pression plus ou moins informels.

3.1. *Manipulations*

Chaque individu à ambition politique utilise quelque stratégie, manœuvre, pression, manipulation et prise de décision pour obtenir le pouvoir, pour s'y maintenir ou pour l'accroître. Victor Turner examine les crises chez les Ndembu de Zambie en termes de drames sociaux aboutissant à des changements d'allégeance : disputes entre Sandumbu, le prétendant au pouvoir villageois et Kahali, le chef en place ; menaces par Sandumbu de recours à l'action sorcière ; maladie et mort du leader Kahali insulté ; suspicion à l'égard de celui qui a rompu les règles de l'organisation Ndembu, notamment celle du respect des anciennes générations par les jeunes. Après la mort de Kahali le chef, Sandumbu le prétendant insulteur est écarté du pouvoir et marginalisé parce que suspecté de sorcellerie. Le nouveau chef est choisi dans un troisième lignage. En fait, la place des lignages dans la société villageoise est objet de manipulations, et des règles pragmatiques se substituent parfois aux règles normatives (cf. V. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1957). Variés sont les mécanismes d'ajustement et de redressement ; ils peuvent consister soit en un rituel public de correction, soit en un arbitrage informel, soit en des procédures légales, etc.

3.2. *Jeux et stratagèmes*

Dans *Stratagems and Spoils* (New York, Schocken Books, 1969 ; en français, *Les Règles du jeu politique*, Paris, PUF, 1971), Bailey analyse le politique à partir de variantes des théories de l'action, et tente d'appliquer la théorie des jeux, mais sans quantification, à l'étude des compétitions pour le pouvoir dans quelque affaire mafieuse de la *Cosa nostra* aux États-Unis, à l'explication du retour de De Gaulle sur la scène française en 1958, à l'analyse des manœuvres politiques chez les Swat Pathans du Pakistan... Le jeu comporte un ensemble de règles destinées à codifier la compétition, mais la politique peut aussi avoir pour objectif de mettre sur pied un ensemble nouveau et différent de règles. Les règles normatives prescrivent des lignes d'action. Les règles pragmatiques conseillent les tactiques et

manœuvres estimées efficaces, sans toujours tenir compte des règles morales du jeu. En fonction des adversaires, de la situation interne du groupe, des réactions habituelles ou possibles de l'environnement social et culturel, des hypothèses sur l'issue de l'affrontement sont émises qui spéculent chez nous par exemple sur la politique de l'Église ou de l'Université dans telle affaire. En anthropologie, il peut s'agir de choix au sein de factions ou de la part de groupes de parenté emboîtés dans des ethnies.

Dans l'arène politique se déroulent donc des combats, pensés dans le langage de l'affrontement, du duel, de la subversion, des tactiques ou bien de la collusion.

Mais il existe des règles indiquant comment réaliser certains objectifs et d'autres conseillant certaines lignes de conduite comme étant les plus efficaces. Le *fair-play* a même sa place dans la lutte électorale.

« Je m'intéresse moins aux idéaux, aux objectifs et aux normes que les gens établissent eux-mêmes dans le domaine des affaires publiques, qu'à la façon dont ils s'organisent pour gagner »

Ibid., 1971, p. 17

Selon Bailey, pour analyser une structure politique, il faut considérer cinq éléments majeurs :

- ▲ la nature du trophée : valorisation attendue, buts visés, prix accordés comme une place à la table de conférences, un poste de ministre ;
- ▲ le personnel impliqué dans le conflit : candidats à un poste, élites en compétition, avec des caractéristiques d'âge, de sexe, de couleur, d'éducation, d'expérience politique, de richesse ;
- ▲ la composition et la direction des équipes qui prennent des décisions : membres d'un seul parti, ou gouvernement de coalition ;
- ▲ les règles elles-mêmes de déroulement de la compétition : certaines tactiques apparaissent comme honnêtes, d'autres comme déloyales ; des règles pragmatiques permettent de faire infraction aux règles normatives, surtout en zone

d'incertitude ;

- ▲ Les rôles d'arbitre et de juge agréés pour sortir d'une situation où des règles ont été violées. L'arbitrage est une démarche plus sérieuse et plus coûteuse que la médiation. Dans les sociétés villageoises, on évite parfois de s'engager en remettant la décision à Dieu : ordalie, oracle, tirage au sort.

Ces divers outils, maniés par des politologues, éclaireraient l'affaire du Watergate de Nixon et le scandale Clinton-Lewinski aux États-Unis.

Le processus par lequel une structure s'adapte aux changements de l'environnement ou le modifie à son gré s'appelle la *maintenance*. Cette métaphore signifie que, dans le cas d'une structure déséquilibrée par une perturbation, des moyens de redressement rentrent en jeu et la structure retrouve son état d'équilibre, l'action préventive ayant éventuellement éliminé les causes de la perturbation.

3.3. Dysfonctionnements de l'intégration

L'intégration politique de tout un groupe territorial à l'intérieur d'un État paraît être une norme, mais plus souvent un idéal qu'une réalité (cf. la Corse ou le Pays Basque, le Kosovo ou le Katanga). Dans les cas de colonisation par exemple, trois cas sont repérables :

- ▲ la *marginalisation de la périphérie* contrôlée sporadiquement par le centre. Dans les régions de l'Inde limitrophes de la Chine et de la Birmanie, l'illusion d'un contrôle de l'État colonial ne se maintenait que par quelques tournées paramilitaires d'inspection limitant ponctuellement et temporairement les pratiques d'infanticide féminin des populations montagnardes.
- ▲ la *prédation des tributaires* érigée en art de l'*indirect rule* britannique en Afrique. Sorte de racket moyennant protection ou protectorat !
- ▲ la *décivilisation ou détribalisation forcée* comme celle infligée aux Indiens d'Amérique (cf. Robert Jaulin) mis en réserve de la République, et aux Noirs jusqu'à ce qu'ils perdent

leurs traits culturels pour adopter la civilisation du Coca-cola et les valeurs dominantes de l'*American way of life*.

Les sujets-ponts entre deux structures (dominée et dominante) jouent alors l'acculturation comme le font les *cholos* : Indiens parlant l'espagnol, s'habillant comme les métis, pratiquant la contrebande, la conduite d'engins lourds et le petit commerce de marché. Ils servent d'intermédiaires entre les paysans et les métis dans les hautes terres du Pérou et de la Bolivie.

3.4. *Changements*

Le même Bailey qui présente les règles du jeu politique en saisit aussi les dérogations. Quelquefois un changement de l'environnement n'entraîne aucun changement de structure si celle-ci est bien isolée. Mais, généralement, des changements de structure politique se produisent, classables en plusieurs catégories :

- ▲ *Changement oscillatoire* autour d'un point d'équilibre : l'arbitre remet les choses en place. Le contrôle social remplace les déviationnistes dans le droit chemin. Le titulaire d'un rôle meurt-il, il y a rituel d'inversion comme le signale Gluckman, mais l'ordre se rétablit par la nomination d'un successeur. Chez les Kachin de Birmanie, on balance entre modèle féodal et modèle égalitaire.
- ▲ *Changement adaptatif* sans retour à l'équilibre : le désordre de l'environnement entraîne une modification des règles pragmatiques même si les règles normatives sont préservées. L'exemple de la France de l'après seconde guerre mondiale illustre bien, selon l'auteur, ce type de changement. De 1945 à 1947 : tripartisme PCF, SFIO, MRP, puis de 1947 à 1951 : forcing du RPF dans un cabinet d'alliance de centre droit dirigé par Robert Schuman et exclusion des communistes du gouvernement à partir de 1947. Des dispositifs syndicaux et partisans filtrent et modèrent les demandes pour garder la république intacte jusqu'à la Cinquième République gaullienne de 1958.
- ▲ *Changement radical*, parfois dramatique comme la Révolution russe, l'avènement de l'indépendance aux Indes, la chute de l'empire austrohongrois. Les changements radicaux peuvent s'opérer en toute légitimité : ainsi à Cuba lorsque Fidel Castro apparaît comme le sauveur face au

régime corrompu de Fulgencio Batista, ou en Indonésie lorsque les leaders militaires victorieux proclament que l'ordre ancien est balayé, tout en utilisant le président Soekarno pour montrer qu'il s'agit d'un ordre simplement modifié.

3.5. *Factions informelles*

On ne saurait comprendre les changements politiques sans s'intéresser au jeu des factions qui sont informelles, spontanées, organisées rapidement autour d'un leader dans un but déterminé, et qui se désintègrent après la victoire ou la défaite. Elles segmentarisent les groupes politiques. Elles ne prônent pas une idéologie globale. Elles se développent lorsque le conflit politique devient ambigu ou pour agir en sous-main dans la prise de décision. Ou bien, après avoir défait leurs rivales, elles s'organisent en groupes formels partisans : ou bien dans un système à parti unique comme la Chine populaire, elles fonctionnent à l'instar d'une opposition, ou bien sans jamais gagner elles attisent le feu politique et obligent les partis à s'engager dans un jeu ritualisé.



7. Le débat politique en Afrique de l'Ouest

« Si comme le veut Moses Finley, la politique se définit par l'intervention du débat, les royaumes de l'Afrique de l'Ouest précoloniale sont au plus haut point des sociétés politiques : en leur sein se déroulent de nombreux débats concernant l'organisation des pouvoirs publics, la nature des ressources de l'État, les rapports entre ce dernier et le commerce, la place qu'il convient de réserver à l'islam. Ces débats sont conduits selon les principes de la palabre africaine : décision en apparence au moins unanime, recherche systématique du consensus maximal, refus de la règle majoritaire et de la procédure de vote [...].

Les individus n'ont qu'un point de vue partiel et limité sur la réalité : c'est donc la confrontation des opinions qui conduit progressivement au dévoilement de la vérité. À partir du moment où celle-ci surgit, le débat s'arrête ; tout propos supplémentaire serait superflu. La solution juste, c'est celle qui est la plus favorable au bonheur de la communauté : elle doit donc rallier l'unanimité des suffrages; dès lors qu'elle a été énoncée, celui qui continuerait à s'y opposer révélerait par là même qu'il préfère son intérêt particulier à l'intérêt général ; son obstination serait une preuve suffisante de ses intentions malveillantes.

Dans la pratique, chacun donne son avis, les plus jeunes se prononçant d'ordinaire les premiers ; les opinions s'échangent aussi longtemps qu'il est nécessaire, en présence du souverain ou du chef qui écoutent en silence ; il leur appartient en effet de prendre la parole en dernier : lorsqu'ils ont parlé, le débat est clos : ils sont censés avoir énoncé la solution cherchée. Bien entendu, tout l'art du roi ou du chef est de repérer le point d'équilibre de la confrontation, la thèse sur laquelle se forme le consensus le plus large possible ; il doit donc laisser la délibération se développer : toute intervention prématurée de sa part risquerait de produire une décision qui serait en fait minoritaire : mais il ne doit pas non plus attendre trop longtemps : c'est son intelligence qui serait alors mise en doute.

Le principe fondamental qui sous-tend cette procédure, c'est qu'il n'y a de solutions justes que celles qui préservent au maximum l'union et la cohésion de la communauté. Au regard d'un tel critère, le mécanisme du vote apparaît comme un instrument aussi hasardeux que grossier. Je m'en suis

souvent entretenu avec mes interlocuteurs abron. Tout d'abord, l'idée que tous les suffrages pèsent d'un poids égal leur semble tout à fait saugrenue : il y a des hommes intelligents et il y a des imbéciles, il y a des vieillards expérimentés et d'innocents blancs-becs. Par ailleurs, le vote accuse le clivage entre une majorité et une minorité; il divise alors qu'il conviendrait au contraire de rassembler; il pousse les uns à l'arrogance et à la présomption, les autres à l'humiliation et à la rancune; bref, quel que soit son résultat, il est ruineux pour l'unité du groupe.

Aux modalités de décision que je viens de décrire, on me permettra de réserver le nom de "palabre". »

Emmanuel Terray,

« Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'ouest »,

Revue française de Science politique,

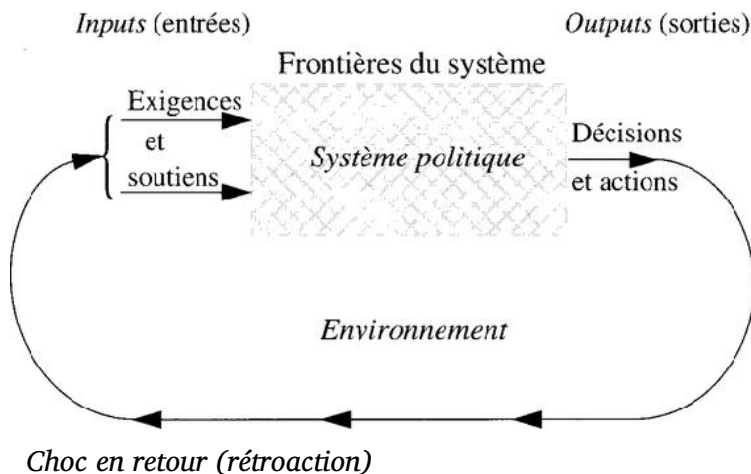
vol. 38, n° 5, 1988, p. 729 et 731

4. L'analyse systémique du politique

4.1. Le schéma général

Influencée par la théorie générale des systèmes de Ashby et von Bertalanffy, connotée d'organicisme, de behaviorisme et de cybernétique, l'analyse systémique a été modélisée en science politique par le Canadien David Easton notamment dans *A Systems Analysis of Political Life* (New York, Wiley, 1965). Dépasant le fonctionnalisme et le structuralisme, le systémisme se présente comme une théorie du dynamisme en ce que l'adaptation consiste à contrôler, modifier ou changer radicalement un environnement. Easton définit la vie politique non comme ensemble fixe d'institutions et de forces, mais par des processus d'action, d'interaction et d'échange. Le système politique conçu comme une

boîte noire s'insère dans un environnement et est ouvert à toutes ses influences, c'est-à-dire qu'il en reçoit des *inputs* (exigences et soutiens). Il intervient sur cet environnement au moyen d'*outputs* (décisions et actions) selon le schéma suivant :



Le système politique se compose de trois éléments majeurs :

- ▲ la *communauté* politique (État, chefferie, ethnie) composée de multiples membres ;
- ▲ le *régime* constitué par des structures, normes, règles du jeu, mécanismes ;
- ▲ les *autorités* comme ensemble du personnel politique en fonction.

En Suisse, le soutien au régime éclipse le soutien aux autorités. Dans la France gaulliste, le soutien au chef de l'État prime. Mais la communauté politique française reste enracinée malgré la succession des régimes. Quant aux processus d'interaction, on peut les résumer ainsi : de l'environnement naissent des *demandes* qui, reprises en compte, abrégées, condensées par les intermédiaires entre la communauté et les autorités deviennent des *exigences* insistantes pour que quelque chose soit fait. Mais le système ne saurait persister sans le *soutien* de ses membres, limité par des *ressources* et *contraintes*. Ce soutien est plus ou moins diffus, affectif, irrationnel et spécifique en fonction des demandes présentées. Pour répondre aux exigences ou pour améliorer la marche du système, les autorités prennent des décisions et des mesures qui modifient l'environnement, allègent la pression qui pèse sur le système et suscitent de nouvelles exigences. Les *outputs*, traduisant les réactions du système sur l'environnement, provoquent une rétroaction (*feed-back*) qui comporte de l'information sur le degré de satisfaction

après action politique et qui réduit ou renforce l'assise des soutiens en personnes et ressources.

4.2. Les processus spécifiques

En sélectionnant quelques idées importantes dans l'explicitation des systèmes politiques fournie par Jean William Lapierre (*L'analyse des systèmes politiques*, Paris, PUF, 1973), nous répondrons à quelques questions essentielles.

4.2.1. Qu'est-ce qui entre dans le système ?

Essentiellement des demandes, des ressources et des contraintes !

4.2.2. D'où proviennent ces entrées ?

- ▲ de l'environnement intrasociétal, c'est-à-dire bio-social (parenté, filiation, alliance, rapports entre âges et entre sexes), écologique (milieu aménagé, habitat, voisinage, migrations), économique (production de biens et services), culturel (normes et signes, communication de messages) ;
- ▲ de systèmes sociaux d'autres pays du monde : économies capitalistes, cultures socialistes, politique de la communauté européenne... ;
- ▲ du système lui-même selon un cycle court de rétroaction.

4.2.3. Quelles demandes sont formulées et comment ?

Dans les démocraties occidentales, des demandes d'éducation, de santé, de logement, ou d'informations, peuvent provenir d'élus, de l'administration, de leaders d'opinion, etc. Ce sont les représentants des familles d'un clan qui formulent les demandes chez les Manding. Dans la Rome antique : les comices ; à l'époque carolingienne : les plaids expriment les désirs, aspirations et besoins sociaux. On

demande des ressources matérielles (ignames pour le chef de *kula* trobriandais) ou humaines (pour les travaux hydrauliques du mode de production asiatique). On demande des avantages (l'automobile moins chère) en refusant les inconvénients consécutifs (la pollution). On demande une action sur le système sociétal pour rééquilibrer l'intrasociétal (réglementation des changes pour éviter la spéculation sur le mark). Ces demandes de régulation signifient des désajustements et déséquilibres sociaux (stocker des fusées à Cuba aurait permis aux soviétiques d'influer sur les décisions politiques des États-Unis).

4.2.4. Quels types de ressources (déterminant ce qu'un système politique peut faire) et de contraintes (ce qu'il ne peut pas faire) entrent dans le système ?

Il entre des énergies naturelles et humaines (on a du pétrole ou des idées) et de l'information (traitée et mémorisée qui commande les centres moteurs). Thomas Malthus et Alfred Sauvy ont énoncé quelques contraintes démographiques ; Georges Balandier, le renforcement des pouvoirs africains par capitalisation d'épouses, de descendants et d'alliances ; Lewis Mumford, l'accélération de la circulation des messages par les techniques de transport et de communication ; Sori Camara, l'importance des orateurs spécialisés que sont les griots africains dans l'orientation de la politique locale. Point d'armée ni d'administration sans levée d'impôts et de taxes ! Point de conquête par les Goths (Ostrogoths et Wisigoths) de Germanie si ceux-ci n'avaient reçu des Huns, antérieurement fixés sur leurs terres, une main d'oeuvre agricole (ressource économique) et un renfort militaire (ressource politique) de gens maîtres du cheval !

4.2.5. Comment ces exigences et ressources sont-elles triées à l'arrivée dans le système ?

Il se peut qu'il y ait surcharge quantitative (un trop grand nombre de lois proposées au Parlement) ou qualitative (complexité de la politique étrangère pour une cessation immédiate des essais nucléaires). En général, des gardes-barrières (notables, parlementaires, dirigeants syndicalistes...) filtrent les demandes. Ce filtrage par des portiers haut placés, avec pression parfois de

l'extérieur (États-Unis, ancienne métropole coloniale, coalition de pays arabes), accroît le poids des demandes et leur chance d'aboutir. En corollaire, les pauvres, parias, esclaves, marginaux, ont tendance à forcer les barrières par la violence (jacquerie médiévale, guerre des pierres en Palestine). Une autre régulation s'opère non au portillon mais par restriction culturelle : il est des exigences tabou, d'autres qu'on ne saurait satisfaire sans être taxé de démagogie.

4.2.6. Quelles ressources peuvent être mobilisées pour faire aboutir ces demandes ?

Du travail humain, des biens, de l'information essentiellement ! Au Moyen Âge, les paysans devaient des prestations et corvées au maître de ban pour la réparation du château et l'entretien de la troupe. Les chevaliers assuraient le service d'ost pour garder militairement le territoire de leur suzerain. Pour une connaissance du fonctionnement de l'appareil d'État moderne et de ses ressources, on consultera quelque manuel de sociologie politique qui traite des thèmes suivants :

- ▲ le recrutement du personnel politique : élus et nommés, militants et dirigeants ;
- ▲ la participation politique : les partis, les groupes d'intérêt, les élections ;
- ▲ la propagande politique et les idéologies ;
- ▲ l'action collective et la mobilisation : mouvements sociaux, manifestations, socialisation par apprentissage politique.

Dans les processus prédécisionnels, les opposants au pouvoir ont tendance à sous-estimer les contraintes et à surestimer les ressources, tandis que les détenteurs du pouvoir procèdent à une intoxication pessimiste d'exagération des contraintes pour retarder certaines décisions possibles, ainsi qu'à une intoxication optimiste quant à des possibilités fictives pour attirer d'éventuels électeurs.

4.2.7. Comment sont réduites et régulées les exigences ?

Par un triple processus :

- ▲ de sélection (blocage d'une demande déplaisante, renvoi à

une autre autorité) ;

- ▲ de tri des priorités (discernement des urgences, étalement des réponses dans le temps) ;
- ▲ de combinaison des demandes ou amalgame dans une formule de compromis : dans l'Afrique traditionnelle, les exigences minoritaires étaient sacrifiées au consensus obtenu par palabre ou discussion publique ritualisée.

Des demandes peuvent être complémentaires comme en 1789 la demande paysanne d'abolition des droits seigneuriaux et la demande bourgeoise de circulation des marchandises, d'autres divergentes comme les doléances des paroisses rurales et celles des baillages urbains, d'autres enfin incompatibles : producteurs voulant vendre plus cher leurs produits, consommateurs souhaitant acheter à meilleur marché, commerçants soucieux d'accroître leurs bénéfices. Les conflits majeurs proviennent des antagonismes de classes dans les démocraties, ou bien de groupes d'élites aux objectifs opposés dans les régimes autoritaires (épurations staliniennes, élimination par Ben Bellah des grands chefs de wilayas puis élimination de Ben Bellah par Boumedienne en Algérie). L'élaboration de solutions d'équilibre paraît plus facile dans les sociétés de la tradition que dans les sociétés modernes. Dans celles-ci, des satisfactions symboliques (stage des jeunes sans emploi) remplacent des satisfactions réelles (un emploi stable). Un groupe empêche que les demandes de l'autre soient satisfaites sans pouvoir imposer les siennes. Ou bien l'une des forces (Les Verts) veut éliminer les demandes de l'autre (les chasseurs), etc. Tel qui réclame pour son groupe le droit de manifester souhaite que le gouvernement dénie au groupe opposé (le FN par exemple) le même droit.

4.2.8. Qu'en est-il des décisions sortant du système ?

Bien qu'on distingue entre décisions :

- ▲ directives : actions ou entreprises collectives ;
- ▲ régulatrices : coordination des actions de groupes particuliers ;
- ▲ juridictionnelles : règlement des conflits sociaux.

Beaucoup de décisions participent des trois catégories. Mais les sphères de décision peuvent ne pas interférer. On a vu que les Lobi du Burkina avaient des rôles spécialisés de prêtre de la terre, chef de marché, chef de chasse et de pêche, devin de confrérie magique, fossoyeur prêtre du *kélé*. Dans les sociétés complexes, la bureaucratie a aussi ses spécialisations, mais le système décisionnel pâtit de l'incertitude des objectifs variables dans le temps, de l'incertitude des enjeux multiples selon les groupes, de l'incertitude des répercussions faisant que des lois ne voient jamais leurs décrets d'application.

4.2.9. De quoi dépend le passage du niveau impératif au niveau exécutif ?

Trois éléments sont à prendre en compte :

- ▲ le fonctionnement des organisations spécialisées dans telle tâche (administration publique, instances judiciaires). Dans la Chine et la Perse ancienne, toute une armée de fonctionnaires principaux et subalternes constituait l'appareil d'État. Dans les anciennes colonies françaises, le chef de canton se sentait pris en tenailles en tant que représentant de l'autorité supérieure, transmetteur et exécuter des décrets d'une part, et en tant que défenseur des intérêts locaux et lignagers de ses administrés d'autre part. Dans les bureaucraties modernes, des règles informelles s'ajoutent aux prescriptions plus ou moins explicites. En outre, plus on se situe à une place élevée dans la stratification, plus on peut assouplir à son avantage la décision et influencer sur les modalités d'exécution.
- ▲ l'obéissance consentie par la population que les décisions concernent. Le consentement, sans contrainte la plupart du temps, est acquis par pur loyalisme chez les Indiens guayaki étudiés par Clastres, ou bien moyennant des faveurs : « du pain et des jeux », obtenues par le peuple de Rome de ses empereurs. Dans l'État-providence soviétique, des subventions au kolkhoze, quelques médailles et distinctions adoucissaient une allégeance forcée. Mais dans la population disparate et dispersée de la France médiévale, la félonie et le refus du loyalisme n'avaient rien de rare.
- ▲ les moyens de coercition dont disposent les détenteurs du pouvoir. Chez les Andamanais du sud-est asiatique comme

chez les Eskimo du Groenland sans armée ni police, la peur de la sorcellerie tient lieu d'instrument de sanction, d'autant qu'elle peut avoir des effets physiques plus puissants que les châtiments corporels. Les Indiens Yurok, Jivaro, Comanche font un usage de la violence physique sans monopolisation de celle-ci par un appareil d'État. Chez les Tikopia, quelques proches parents du chef sont ses exécutants.

4.2.10. Comment fonctionnent les régulations rétroactives du système ?

Ce qui sort du système entre dans l'environnement qui ré-élabore à la fois des soutiens et des demandes selon un flux ininterrompu. Le politique anticipe ou retarde la satisfaction de certaines demandes concernant, par exemple, l'augmentation de l'allocation chômage. Il agit, directement, en instituant l'allocation réclamée ou bien, indirectement, en suscitant des emplois. Certaines régulations ne sont que des corrections après coup comme dans un thermostat. La régulation markovienne par essais et par erreurs s'exemplifie dans la sélection de plusieurs candidats à un poste jusqu'à ce qu'on ait trouvé le bon. Dans toute société existe une régulation par étage (ou étagement des pouvoirs) dans diverses instances afin d'amortir les déviations internes au milieu. La régulation d'un processus en cours s'opère par activation ou par freinage, par exemple dans le développement d'un plan de culture arachidière. Certaines rétroactions apparaissent correctives ou adaptatives, d'autres amplifiantes et cumulatives (la puissance de l'autorité publique étant, par exemple dans ce dernier cas, renforcée par l'opinion publique, ce qui empêche d'atteindre le seuil de perturbation du système politique). La rétroaction négative consiste à minimiser ou à réduire les déviations pour revenir à l'équilibre du système : chez les chasseurs-cueilleurs une surcharge démographique par excès de naissances par rapport aux ressources est corrigée par une plus grande mortalité infantile. La rétroaction positive s'exemplifie par une intensification de l'agriculture lorsqu'il y a croissance de la population comme cela s'est passé dans la vallée de Mexico aux XV^e et XVI^e siècles, la civilisation aztèque se construisant par culture intensive de plantes comestibles naguère sauvages. La domestication de la faune et de la flore accroît la sédentarisation tout en améliorant le mode de vie des habitants. Il y a causalité circulaire entre croissance de la population, intensification de l'agriculture,

urbanisation, centralisation politique, sécurité économique, croissance de la population, etc. Une faible chiquenaude initiale peut réellement provoquer des changements importants.

4.2.11. *Quels jugements porter sur le systémisme politique ?*

Même si on reproche à ce modèle sa simplicité conceptuelle, l'autonomisation exagérée du politique, l'amorphie de l'environnement avec lequel s'opèrent des transactions, la non-pondération des facteurs mis en relation, le découpage artificiel du système pour la commodité de l'analyse, l'absence d'axiomatisation et de formalisation, l'anthropologue sait gré à Easton de ses intentions empiristes. Parce qu'il propose une étude des processus et rétroactions, le modèle rend compte de la dynamique des systèmes politiques, ce que ne faisaient pas les modèles fonctionnel et structurel. En tant que grille des *inputs* et des *outputs*, il renouvelle les catégories d'analyse du phénomène politique ; et la recherche des interactions n'implique aucune hypothèse quant à une causalité qui serait dominante. Le fait qu'il y ait reprise camouflée de certaines taxinomies de l'expérience immédiate ne signifie ni l'occultation de processus inconscients, ni le rejet de toute sophistication interprétative. Néanmoins, Easton fournit surtout des outils raffinés d'analyse. Il y manque les synthèses, ce à quoi s'intéressent davantage d'autres théoriciens qui se sont appliqués à typologiser par comparaison les systèmes politiques, tels Gabriel Almond et Bingham Powell (*Analyse comparée des systèmes politiques*, Paris, Les éditions internationales, 1972 ; 1^{re} éd. amér. 1966) ou encore David Apter.

5. Politiques de modernisation

Sans prétendre couvrir l'ensemble des systèmes politiques de la planète, mais en examinant les seuls cas des États du Tiers Monde dans les années soixante, David Apter dans *The Politics of Modernization* (Chicago University Press, 1965), propose de distinguer entre *mobilization system*, *consociational system* et *modernizing autocracy* en fonction de cinq catégories qui me semblent toucher directement le problème du lien politique :

▲ la forme d'autorité ou le schéma de légitimité (source de

justification du lien politique) ;

- ▲ l'expression des loyalismes : allégeance totale ou multiple (type d'attitude caractérisant le lien politique) ;
- ▲ l'autonomie de décision ou la flexibilité stratégique (part de la négociation dans le lien politique) ;
- ▲ la répartition de l'autorité : unitaire ou plurale (diversification du lien de domination selon l'ordonnance hiérarchique) ;
- ▲ l'expression idéologique (symboles du lien politique idéal souhaité ou imposé).

5.1. *Système de mobilisation*

Dans le système de mobilisation, tel que l'a présenté Apter, le gouvernement intervient activement dans les changements sociaux et dans le développement économique. Aussi l'un des aspects centraux de ses activités est-il d'élaborer et de maintenir une organisation forte, très hiérarchisée, capable d'opérer un contrôle des interventions décidées par le gouvernement. Comme le contrôle s'applique aussi à l'organisation elle-même, on aboutit et au conservatisme des organismes publics et à un renforcement de la contrainte pour réaliser des objectifs déterminés. Cette contrainte exige une justification idéologique, mais comme l'idéologie propose des objectifs aussi ambitieux qu'inviolables, ces objectifs prennent le caractère de satisfactions toujours repoussées à une période ultérieure. Le renforcement de la contrainte pour faire aboutir les mutations souhaitées conduit à une réduction de l'information libre allant de la base vers les centres de décision et à une réduction de sa valeur. Pour compenser l'atmosphère d'incertitude, le gouvernement impose l'obéissance à sa politique et paye le prix de sa contrainte par une élévation constante des coûts du secteur public et par une intensification du processus de mobilisation. La nécessité d'une supervision gouvernementale croissante et l'effort pour éliminer les forces majeures d'opposition entraînent un déclin tel de l'information valable que les centres de décision éprouvent des difficultés grandissantes à prévoir avec exactitude la force du soutien populaire dont ils disposent ainsi que les divergences entre objectifs économiques et aspirations de la population. On insiste alors sur le conformisme idéologique, sur la fidélité des groupes protecteurs du régime : milice, armée, bureaucratie... En définitive,

le système de mobilisation sombre dans un gouvernement de type totalitaire et conduit à une méconnaissance des besoins. L'accroissement de la contrainte corrèle avec la perte du consensus.

5.2. *Système de communauté*

Les systèmes de communautés, plus proches des démocraties occidentales que les systèmes précédents et suivants, apparaissent comme des fédérations relativement souples à structure établie (Inde, Nigeria d'après l'indépendance). Ils se caractérisent :

- ▲ par une autorité pyramidale partagée entre les éléments constitutifs définis territorialement comme dans le système fédéral des États-Unis, ou bien par une autorité de l'exécutif compensée par une assemblée représentative comme dans les systèmes parlementaires ;
- ▲ par le pluralisme des unités constitutives qui, en s'unissant, ne perdent pas leur identité politique, de telle sorte qu'on a des loyalismes multiples et souvent une idéologie assez diffuse ;
- ▲ par la nécessité des compromis entre groupes englobant une grande diversité d'objectifs et d'ambitions politiques. Le pouvoir hiérarchique peut renoncer en partie à la contrainte pour acquérir une souplesse et une efficacité plus grande dans un rôle moins prestigieux d'animateur et de facilitateur. À la dispersion de l'autorité politique correspond la dissémination des centres de décision économique. Le respect des particularismes locaux s'accorde avec une économie fondée sur l'entreprise privée mais de croissance assez lente. La modération des objectifs économiques et de la croissance résulte de la nécessité de trouver le dénominateur commun acceptable par tous les éléments constitutifs. Le fait que ces systèmes soient peu doctrinaires et aient une grande souplesse tactique découle de la nécessité de faire coïncider les objectifs proposés par le gouvernement avec les désirs de la population.

5.3. *Système d'autocratie modernisante et bureaucratique*

Dans les systèmes d'autocratie modernisante et bureaucratique du genre des monarchies marocaines, des émirats arabes, de l'ancienne Éthiopie, de l'Ouganda, du Pakistan d'ausstôt après leur indépendance, le concept traditionnel de légitimité soutient une autorité hiérarchique. Ce type d'autocratie privilégie le lien direct avec le roi, l'émir ou les dirigeants politiques, et fonde la solidarité profonde qui y règne sur des éléments ethniques ou religieux. Outre le néo-traditionalisme et l'unitarisme, c'est la flexibilité stratégique qui caractérise cette autocratie ou plutôt sa capacité d'absorber les changements dans la mesure où ceux-ci n'affectent pas le système d'autorité. Les dirigeants peuvent donc utiliser des techniques nouvelles, moderniser l'éducation, accroître le bien-être, étendre les activités sociales, grâce à une bureaucratie de fonctionnaires civils qui remplace la « chefferie » patrimoniale. De toute évidence, un tel régime ne saurait guère assimiler un système de partis politiques, particulièrement si ceux-ci se proposent de modifier les critères et les bases de recrutement des dirigeants. Quant aux objectifs économiques, ils sont filtrés de la même manière à travers l'écran des institutions traditionnelles et ne doivent pas contredire le système d'autorité. Bref, les valeurs traditionnelles ne sont pas détruites mais modifiées et élargies.

Apter voit aussi comme variante de ce système à tendance bureaucratique l'oligarchie militaire avec junte ou président soldat à la place du monarque, comme dans la Turquie kémaliste, ou dans la majorité des États du Moyen Orient et d'Afrique.

Variante aussi : la « monarchie présidentielle » adoptant une idéologie néo-mercantiliste, ouverte à l'expansion économique, contrôlée par des entreprises publiques et privées. Comme exemples : l'Indonésie, la Côte d'Ivoire de Félix Houphouët-Boigny, l'Égypte d'Anouar el Saddate et beaucoup d'États d'Amérique latine.

Ce survol typologique non exhaustif qui ne dit rien des dérives totalitaires du système de mobilisation, ni du fonctionnement des institutions et partis après que la pression des Nations Unies, de la Banque Mondiale et du FMI, a contraint le Tiers Monde à se démocratiser dans les années 1990, suggère au moins quelques réflexions intéressantes quant à la formation du lien politique. Celle-ci réfère en effet à la dynamique sociale dans toute sa complexité et oblige à prendre en compte : les enjeux du politique (mainmise sur le développement économique, accès au fonctionnariat, participation au pouvoir), les règles du jeu admises dans les processus de régulation sociale et de prise de décision, les formes de légitimité qui déterminent partiellement le style des allégeances, la personnalité des agents de formation du lien politique qui sont les

catalyseurs des relations sociales, les modes de socialisation et de culture politique qui constituent les filtres des attentes et exigences adressées au système politique, les ressources et limitations en hommes, institutions et richesses matérielles dont dispose le système politique pour satisfaire les demandes qui lui sont adressées.

Si nous concluons ce chapitre sur la vie politique avec cette typologie de Apter et ces réflexions sur le devenir du Tiers Monde, c'est parce que :

- ▲ Désormais toutes les sociétés du monde relèvent d'un système étatique, mais qui ne fonctionne ni sur les modes connus des démocraties, oligarchies et autocraties occidentales, bien qu'une démocratisation ait été imposée depuis 1990 par des institutions internationales, ni sur les modes précoloniaux ou coloniaux décrits par l'ethnologie et valables naguère dans leur cadre qui supposait l'absence d'instance politique supérieure directive et efficace.
- ▲ Il existe plusieurs niveaux actuels de fonctionnement du politique que l'anthropologie de la modernité se plaît à signaler et à analyser : le local, le traditionnel, l'informel, qui contrebattent des formes d'analyse sociopolitique centrées exclusivement sur le gouvernement des États, les systèmes de partis, les élections, les idéologies, la socialisation politique, etc. Il est à parier que de plus en plus, même si la théorie n'est pas mûre pour l'instant, les études de fonctionnement du politique tiendront davantage compte de l'informel (jeux du patrimoine, des clientèles, des corruptions, des résistances et spécificités ethniques ou groupales, des dissonances cognitives) pour une perception plus exacte des réalités.
- ▲ Les traditions politiques (style de gouvernement du chef traditionnel, forme d'allégeance traduite par les poulets caquetant dans l'antichambre d'un chef de cabinet ministériel qu'on vient implorer en Afrique, sollicitation du devin pour un témoignage au parquet de Douala) entrent en compte dans le mode de fonctionnement des institutions pourtant formalisées.

Ah ! si le passé, les habitudes, les modes acquis de penser et d'agir n'interféraient pas dans la vie présente ! Ah ! si toutes les bureaucraties fonctionnaient selon la rationalité webérienne, et si l'État résultait, comme le pensent les marxistes, des rapports de

production et de domination d'une classe sur les autres, que les analyses politiques seraient limpides... et fausses !

- ▲ Toutes les sociétés du monde sont soumises désormais à un système étatique dont le mode de fonctionnement varie selon les traditions et les institutions, les ressources et les contraintes, les décisions et actions des gouvernants.
- ▲ Tout comme les traditions se réinventent, les systèmes politiques n'ont qu'une stabilité relative parce qu'objets de manipulations, de stratégies, de dysfonctionnements.
- ▲ L'analyse systémique se présente comme un outil de dissection du politique dans son fonctionnement tout comme dans ses variations.

Chapitre 6

Les dynamiques sociopolitiques

- ▲ Comprendre comment les conflits internes à chaque société ainsi que les guerres agissent comme moteurs primordiaux de transformation sociopolitique.
- ▲ Saisir comment les particularismes locaux ou ethniques rendent difficile une intégration nationale.
- ▲ Examiner le développement des politiques nationales depuis la décolonisation en rapport avec les politiques de développement économique.

Lorsqu'Auguste Comte, instituant la sociologie, différenciait la dynamique de la statique sociale sur le modèle de la distinction physiologie/anatomie, il s'inscrivait dans une idéologie de l'ordre plus importante que celle du progrès. Après la Seconde Guerre mondiale s'est imposée l'idée d'une dynamique de changement structurel différente d'une dynamique de fonctionnement. En anthropologie, s'est alors posée la question du passage de la tradition à la modernité dans des sociétés encore sous domination coloniale aspirant à rompre avec un gouvernement étranger (et d'étrangers) coiffant des sociétés rejetées hors du politique.

Les indépendances ont été comme le point manifeste d'une dynamique latente, celle des énergies à l'œuvre dans le conflit de décolonisation. Après le transfert des responsabilités politiques à des gouvernements d'autochtones, une dynamique délibérée, celle de l'élaboration des cadres politiques nationaux et des planifications du développement, a été souvent freinée soit par des tensions ethniques encore vivaces, soit par des ressources insuffisantes, soit par des contraintes d'ajustement à l'économie mondiale et aux systèmes démocratiques.

Dans toutes les sociétés traditionnelles désormais chapeautées par un système étatique unificateur, l'étude des dynamiques sociopolitiques appelle une réflexion sur l'expression et le traitement des conflits internes et externes (la guerre). Le rapport entre État et

ethnie sera ensuite examinée, puis seront dégagées les lignes principales des développements politiques contemporains et des politiques de développement.

1. Les conflits : expression et traitement

1.1. *Litiges privés et vengeances de sang*

L'une des fonctions principales du politique est la gestion des conflits internes au groupe. Ces conflits sont de nature et de formes différentes selon les cultures. Leur traitement dépend des coutumes et s'opère par la discussion, la négociation, le marchandage, la confrontation, la répression, la guerre... Chez les Samoans de Polynésie, la justice s'opère plus par arbitrage d'un orateur noble, membre du conseil, que par sentence de ce conseil. Chez les Aranda d'Australie, les affaires d'inceste et de meurtre au sein d'une bande entraînaient, selon la coutume, la mort du coupable désigné par le chamane et non par le Conseil des Anciens. Tandis que les Comanches d'Amérique du nord, en cas de vol de femme par un guerrier partant en expédition, pouvaient recourir à la vendetta, si avait été vaine la demande de compensation à payer par le ravisseur, les Cheyennes, eux, traitaient leurs litiges privés (vol, adultère...) seulement par des compensations coutumières entre intéressés, sans recourir à la vengeance sanglante.

Chez les Germains, observés par Jules César et régis par un conseil de chefs de clans, le droit à la vengeance s'éteignait seulement par le versement du prix du sang (wergeld), ou par le combat singulier en champ clos entre offenseur et offensé, ou encore par des ordalies considérées comme des jugements de Dieu. Dans l'Europe médiévale, le dépérissement ou l'émiettement de l'État à certaines périodes provoquait une résurgence des vendettas (ou faides) dans la classe dominante et le traitement des contestations par la force et par l'arbitrage à défaut de recours à l'instance suzeraine.

La vendetta répond à l'exigence de laver son honneur après homicide. En Sicile et en Corse, comme dans *L'Iliade* et *L'Orestie*, des séquences de meurtres attisés souvent par les femmes s'enchaînent ou se ravivent au moment où tout paraît oublié. Au Liban, les cycles

de représailles entre familles druzes et maronites ont entraîné le pays dans une guerre civile sur fond d'allégeance religieuse musulmane ou chrétienne. Dans les sociétés de la tradition où la vendetta est reconnue comme défense légitime, la crainte de l'infamie, de l'exclusion sociale, de la colère des ancêtres, des effets de la sorcellerie, suffit souvent à réprimer les conflits (cf. sur ces thèmes, les quatre volumes dirigés par Raymond Verdier, *La Vengeance*, 1980).

Dans nos sociétés contemporaines, l'État s'efforce généralement de régler les conflits de manière pacifique, ce qui n'exclut pas l'observance de certaines règles contraignantes de protection contre la pollution, de limitation des vitesses sur la route ou de contrôle de l'utilisation des armes à feu, assorties de sanctions comme l'amende ou l'emprisonnement. Des services de médiation et de conciliation ont pour fonction d'apaiser les conflits, de désamorcer ou de terminer une grève. Des organismes internationaux règlent pacifiquement des différends économiques. Pressions, procédures, traditions, rites, institutions jouent dans le sens d'une atténuation de la conflictualité. Ivo et Rosalind Feierabend (in Hugh Graham et Ted Gurr, *The History of Violence in America*, New York, Bantam Books, 1969, p. 651) ont montré à partir de 84 pays, que plus s'accroissent le PNB par habitant et les indices de modernisation associés, plus augmentent les chances de règlement pacifique des conflits.

Parfois cependant l'héritage de sous-cultures différentes dans les domaines religieux, ethniques, raciaux ou linguistiques, accroît le potentiel de conflit. L'Inde en connaît plus que la Norvège. La Belgique fait les frais de siècles de discriminations entre Flamands et Wallons, ce qu'évite la Suisse plurilingue avec son système de loyalismes cantonaux. Aux États-Unis, dans les années soixante, des conflits aigus ont été provoqués par la revendication des droits civiques des Afro-américains.

1.2. Causes des conflits

Ces problèmes culturels appellent la prise en considération de facteurs multiples liés souvent les uns aux autres pour renforcer des clivages : différences d'origine familiale, de région, de profession, d'éducation, de religion, d'idéologie, de revenu, de statut. Classe sociale et propriété ne sauraient être les déterminismes en dernière instance. Marx, qui énonce la lutte ouverte entre prolétariat urbain en expansion et bourgeoisie capitaliste en déclin, n'a prévu ni

l'affaiblissement du prolétariat urbain en minorité désormais dans la population active, ni le développement de la consommation de masse, ni la satisfaction par des lois sociales des exigences prolétariennes, ni l'amélioration des conditions de vie des salariés urbains.

De toute manière, l'étude des causes de conflits (capacités génitales ou infidélités du conjoint, accaparement de biens fonciers, atteintes verbales à l'honneur, agression sorcière supposée) instruit bien moins que l'histoire du développement des conflits et de leurs résolutions. Dans le règlement des conflits interviennent souvent des diagnostiqueurs et thérapeutes rituels : devins, chamanes, désensorceleurs, anciens mandatés pour énoncer le droit coutumier et exiger la réparation des préjudices.

Selon les causes principales des conflits, on pourrait esquisser la typologie suivante.

1.2.1. Conflits de pénurie

Ils touchent à la possession de biens rares et sont occasionnés par l'accès différentiel au bien-être et au pouvoir. Des images de la violence collective ont été dessinées par les historiens : émeutes déclenchées par une hausse du prix des grains et du pain, révoltes antifiscales, agitations des artisans contre les commerçants et bourgeois, soulèvements paysans, défilés de compagnons, bagarres, pillages, massacres exprimant vers 1570 la haine de classe contre les riches huguenots. Journaliers et chômeurs se contentent de piller les cadavres. Vers 1975, en Guinée et au Mali, des défilés de femmes ont exprimé leur réaction contre les restrictions d'importations décidées par le gouvernement. Les étudiants de Côte d'Ivoire se sont rebellés contre l'avenir de chômeur qu'ils envisageaient avec la saturation du secteur public et les plans d'ajustement structurel dégraissant le fonctionnariat dans les années quatre-vingt.

1.2.2. Conflits de valeurs

Ils ont pour cause l'hétérogénéité culturelle, laquelle est liée pour une part à des différences de revenu, mais il s'y ajoute des différences ethniques, des différences d'instruction, des différences dans le degré d'européanisation, des différences de qualification

professionnelle et sociale, des différences de statut officiel et légal. Les guerres de religion entre catholiques et protestants au XVI^e siècle énoncent des choix de valeurs opposées. Actuellement, le Nigeria est déchiré par le clivage chrétien-musulman.

1.2.3. Conflits des institutions

Comme la disparité d'accès aux valeurs, le mode d'utilisation des institutions mises en place génère des conflits. Une institution de crédit pour le développement rural africain se voit utilisée pour l'achat de tracteurs, prêtés ensuite à des taux usuraires par les riches qui ont pu obtenir un emprunt moyennant des garanties de remboursement ou simplement parce qu'ils étaient amis de quelque haut fonctionnaire. Un système coopératif est phagocyté par des directeurs de coopératives qu'il confirme dans leur pouvoir. Comme le contrôle administratif des commerces et entreprises développe la corruption des fonctionnaires, l'institution scolaire est détournée de ses buts, et pensée comme mode d'accès aux pensions publiques.

1.2.4. Conflits de pouvoir

Les conflits les plus importants dans les nouveaux États sont des conflits de pouvoir entre, d'une part, ceux qui le détiennent et qui le justifient comme émanant d'une volonté collective constituée, et d'autre part, ceux qui souhaitent accroître le leur et ne disposent à l'heure actuelle que d'un contrôle restreint de l'un ou l'autre des éléments d'un statut supérieur : la force matérielle organisée (armée, police), une certaine richesse, une position stratégique dans l'administration des biens nationaux, ou le prestige du savoir. Si le conflit se solde par la réduction au silence des opposants, nous sommes renvoyés à une sociologie de l'intégration temporaire ; si l'explosion des conflits suscite effectivement un changement de régime, d'autres considérants théoriques s'imposent à propos d'une sociologie des coups d'État et des révolutions.

La gravité des violences, tout comme la stabilité des nations, varient selon les époques et d'un système à l'autre dans une même période. Les États-Unis ont connu jadis leur guerre civile. En 1966, le coup d'État (difficilement prévisible) qui renversa le président Soekarno en Indonésie fit des milliers de morts. Ensuite, Liban,

Afghanistan, Kosovo ont été ponctués de troubles graves et de fragiles réconciliations.

1.3. *Les résistances populaires*

Si l'étude des conflits se situe au cœur de la dynamique sociale, elle peut toucher le politique sans modifier son ordre. Bien des jacqueries paysannes, des mouvements millénaristes, des émeutes provoquées par la famine, des révoltes antifiscales ne remettent en cause ni l'autorité du prince, ni le système politique en son ensemble. Le roi est même souvent innocenté comme auteur du bien, irresponsable du mal. Paradoxalement, on lui conserve son loyalisme tout en se rebellant contre des ordres inspirés, pense-t-on, par son entourage.

Il est vrai que le péril des régimes vient souvent d'un étroit cercle dirigeant, comme le révèlent les coups d'État contre l'empereur romain, contre le général au pouvoir en Bolivie ou en Argentine. De même que les sultans d'Istanbul étaient à la merci d'un complot de sérail, de même les empereurs de Chine craignaient une guerre dont la perte les eût détrônés.

Cependant, il ne faudrait pas sous-estimer le pouvoir du peuple et les armes des faibles. Dans la guerre civile des États-Unis, l'armée sudiste confédérée perdit par évitement de conscription et par désertion de plus de 250 000 soldats potentiels. En Iran, le Shah Pahlavi perdit son pouvoir par refus des musulmans fondamentalistes non violents d'accepter les programmes d'occidentalisation. En France même, quel est le règne de l'État de droit dans tel département qui, clamant son identité culturelle, nargue de nombreuses lois, et pas seulement parmi les résistants armés ?

On sait la force des Indiens d'Amérique contre leurs conquérants européens, la fuite des esclaves marrons dans les Antilles et le Brésil, les mille astuces et sabotages des coupeurs de canne à sucre pour résister en Malaisie à ceux qui les exploitent. Nathan Wachtel note que les Araucans du Sud Chili, tout comme le Chichimèques du Nord Mexique, ont résisté bien plus longtemps que les royaumes inca et aztèque à la domination espagnole. Cependant, c'est moins en raison du faible degré d'organisation politique des premiers que parce que la conquête de leurs territoires ne présentait guère d'intérêt. À la fin du XVI^e siècle seulement, les Chichimèques durent se soumettre pour qu'on exploite des mines sur leur territoire. La

civilisation araucan se maintint, elle, jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Contre une domination de type colonial, les résistances des mal-aimés, qu'ils appartiennent à un système politique centralisé ou non, apparaissent bien dérisoires. Mais entre cultures de même type, il se peut, comme le suggère Pierre Clastres, que l'histoire des peuples sans histoire soit l'histoire de leur lutte contre l'État. La résistance à un simple risque de pouvoir excessif s'observe en réalité un peu partout. Le chef tupinamba du Brésil a droit de commander seul en temps de guerre, mais en temps de paix, il est supervisé par un Conseil des Anciens. Dans les États modernes, qui ne cherche à résister aux pressions économiques et juridiques de l'impôt ? Hernando de Soto (*El otro sendero*, 1987) a montré les sentiers peu lumineux des réseaux d'échange dans les villages péruviens. L'informel en Afrique a été évalué à un tiers du PNB, et la France n'ignore pas plus les camouflages de travail au noir que l'ancienne Union Soviétique les « petits sabotages ».

2. Pour une anthropologie des guerres

2.1. *Le débat anthropologique*

Longtemps exclue du discours de l'ethnologie parce que l'idéologie de la pacification coloniale avait conduit à la suppression des conflits armés internes dans les pays colonisés, la guerre s'est imposée comme objet de recherche autour du second conflit mondial parce qu'on a alors cherché à approfondir l'analyse de la violence en vue de la supprimer. Après l'ouvrage de Maurice Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives* (1931) puis des études de *The American Anthropologist* (n° 61 de 1959 et n° 71 de 1969) portant sur l'intense bellicosité des Indiens d'Amérique, des anthropologues français se sont intéressés au phénomène et ont émis leur opinion à l'égard de trois types de discours :

- ▲ Un discours *naturaliste* : il y a agression pour la propriété de l'espace et pour la subsistance dans une économie de prédation. La violence serait une technique d'acquisition alimentaire et la guerre une chasse à l'homme (Leroi-Gourhan).
- ▲ Un discours *économiste* fondé sur l'idée, erronée selon M.

Sahlins, qu'il y avait une rareté des biens de subsistance dans les sociétés primitives et que la lutte pour la vie conduisait au conflit armé. ▲ Un discours *échangiste* : la guerre est liée au commerce et représente l'issue d'une transaction malheureuse (Lévi-Strauss).

P. Clastres (« Archéologie de la violence : la guerre dans la société primitive », *Libre*, 1977, n° 1, p. 137-174) conteste chacune de ces interprétations :

- ▲ L'instinct d'acquisition n'explique pas tout : la chasse n'est pas agressive, la guerre si !
- ▲ Il n'y a ni rareté proprement dite ni misère dans l'économie primitive.
- ▲ La société primitive refuse en son être le risque immanent du commerce et est régie par un idéal d'autarcie sans recherche de surplus.

En fait, l'état de guerre permanent des sociétés primitives est structurel. La guerre répond à un besoin d'identité dans l'affirmation de ses différences, et la capacité guerrière de chaque communauté est la condition de son autonomie. La guerre comme institution détermine l'alliance comme tactique et il y a échange seulement dans le champ des alliances. En bref, à la logique centrifuge de la dispersion et de la scission propre aux sociétés primitives sans gouvernement s'oppose, dans les sociétés à État, la logique d'extension des capacités d'unification, de domination et d'extension du territoire. Ce schéma explicatif séduisant manque de confirmation dans les faits et doit être considérablement nuancé. Entre autres prolégomènes à considérer, Jean Bazin et Emmanuel Terray (*Guerres de lignage et guerres d'États en Afrique*, Paris, Archives contemporaines, 1982) suggèrent les remarques suivantes que nous résumons :

- ▲ Il est difficile de tracer la limite entre l'acte de vengeance et la guerre entre petites sociétés politiquement séparées et économiquement autonomes.
- ▲ Que la guerre exprime un rapport de forces violent entre groupes humains, soit ! mais est-elle bien un phénomène naturel et universel dérivé de pulsions meurtrières prohibées ou bien une forme relativement tardive non programmée par le caryotype de l'espèce ? De fait, il faut reconnaître sa spécificité par rapport à la violence en général.
- ▲ La violence physique existe en dehors des guerres :

vengeance privée, banditisme, opération de police.

- ▲ Des aspects éventuellement ludiques de la guerre ne sauraient en définir l'essence (cf. Claude Rivière (éd.), « Guerres en Afrique noire », *Cultures et Développement*, XVI, 3-4, 1984, p. 448-450).
- ▲ L'explication par l'agressivité ne parvient nullement à rendre compte du situé et du daté, du système des pratiques sociales lourdes d'une charge symbolique et culturelle.
- ▲ La lutte des classes ne peut valoir comme clé d'explication de tous les phénomènes belliqueux.
- ▲ Ni le conflit social, ni le raid prédateur ne sont à confondre avec l'activité guerrière.
- ▲ « On peut vivre de la guerre sans qu'elle soit pour autant un moyen de vivre [...]. D'une société faite pour et par la guerre, le ressort est toujours l'honneur : honneur de tous, de la cité, de quelques-uns, de ceux dont les armes sont le devoir et l'apanage » (Bazin et Terray, *op. cit.*, p. 14).
- ▲ Ceci dit, il est possible de cerner les guerres sous des angles multiples. Délaissant les techniques de la guerre et l'organisation des combattants qui relèvent de la polémologie générale, nous aborderons seulement quelques questions touchant à l'anthropologie : finalités, lien au commerce, issues réelles, fonctionnalité générale, conséquences sur la dynamique sociale, essai de typologie.

2.2. Finalités

Point d'étude des finalités (prédation de biens, de bétail, expulsion, mise en esclavage, occupation de territoires, etc.) sans confrontation à des cas réels qui rendent compte de la complexité des raisons pour lesquelles on fait la guerre et des bénéfices qu'on en retire. L'image militaire de l'affrontement armé en Europe doit être corrigée lorsqu'on analyse le phénomène ailleurs.

Là où le divin est pensé comme immanent au monde, la guerre peut avoir le statut d'un acte sanctifié. Bien des mythologies anciennes racontent les combats des dieux contre des géants, des

monstres, des démons. À Mexico, on qualifiait de guerre « fleurie », celle dont le but était de fournir des fleurs, c'est-à-dire des cœurs humains à brûler dans le panthéon aztèque. Au XV^e siècle, lorsqu'elle fut instaurée entre deux groupes nahua, elle avait pour but l'appropriation d'une part d'énergie dérobée par l'adversaire et sa restitution aux forces cosmiques sous forme de sacrifices humains. pour être à nouveau absorbée par les êtres vivants en général. Au XVI^e siècle, chez les Tupi Guarani, la guerre avait des finalités d'anthropophagie rituelle. Les Yanomami du Vénézuéla, comme les Romains pratiquant l'enlèvement des Sabines, menaient des raids guerriers en vue d'un rapt de femmes dans un cadre politique d'accroissement démographique. Entre royaumes africains du XVII^e au XIX^e siècle, la razzia esclavagiste et commerciale dominait. Dans le monde contemporain, on se bat pour une idéologie (nazisme, marxisme, islamisme) ou pour l'intégrité d'un territoire.

Chez les Arewa du Niger, étudiés par Éliane de Latour, les guerres sont un moyen d'éviter la famine et d'obtenir des esclaves pour ne pas le devenir soi-même. Grâce au butin, elles ont fonction d'enrichissement, et grâce à la renommée, elles favorisent la mobilité sociale ascendante. Pour Jean-Pierre Olivier de Sardan qui, à propos des Songhay-Djerma du Niger, rapproche l'extorsion tributaire de la prédation, parce que la supériorité militaire des Touareg n'implique pas d'immixtion politique, le cheval est l'instrument des aristocrates qui jouent le jeu de la solidarité guerrière avec la piétaille des archers. Mais l'aristocratie songhay, en attaquant, affirme sa supériorité interne sur le paysan qui, lui, avec une visée de défense, combat pour sauvegarder ses moyens d'existence mais reproduit simultanément sa condition de dominé. Dans l'État Ashanti du XIX^e siècle selon Terray, la richesse, symbole de rang, s'obtient par des guerres de conquête en extension procurant esclaves, biens et tributaires, et non par une exploitation intensive du sol impossible vu les moyens techniques de l'époque. Dans cette politique d'hégémonie, si l'enrichissement et la capture d'esclaves résultent de la guerre, ils en sont rarement le motif.

2.3. Issues réelles : assujettissement, commerce, passage à l'État

Entre motivations et issues réelles, on voit mal comment dissocier les stratégies et les habitudes spécifiques à tel milieu ethnique, historique ou culturel. Les Sérér Nones du Sénégal mettaient à mort

leurs captifs de guerre plutôt que d'en faire des esclaves. Les Tallensi du Ghana tuaient les combattants mais ne s'emparaient de rien. Les Lobi du Burkina n'assujettissaient pas, ils incorporaient. Les Iroquois de la Ligue des Cinq Nations adoptaient leurs prisonniers après leur avoir infligé de cruelles souffrances. Beaucoup de sociétés africaines limitaient les homicides masculins mais capturaient des femmes. Les Malgaches du XVII^e siècle rapportaient de leurs guerres du bétail, non des hommes, ce qui permettait d'obtenir richesse et femmes. Le système lignager mettait ainsi à profit le système de traite des produits, mais les besoins de celui-ci ne suffisaient pas à justifier les guerres lignagères.

Qu'est ce qui lie guerre et commerce ? Voilà un problème souvent discuté par les africanistes réfléchissant sur la période précoloniale. Selon Pierre-Philippe Rey, « les guerres lignagères sont des guerres réglées, courtes et peu destructives, qui permettent d'acquérir par la violence ce que l'échange permet d'acquérir en temps de paix (femmes, hommes, biens) et qui ne permettent pas d'acquérir par la violence ce que l'échange ne permet pas d'acquérir : terre, anéantissement ou réduction en esclavage d'un groupe entier » (*in* Bazin et Terray, *op. cit.* p. 54). Et pourtant le rôle de la traite et du commerce dans le développement de l'esclavage et dans l'amplification des guerres a été maintes fois souligné. Esclavage et guerre participent à une répartition du « matériel » humain et à la concentration des ressources. Même si commerce et guerre semblent être des activités contradictoires, le commerce assigne à la guerre une grande partie de ses objectifs. Commerce et guerre, sans créer de richesses, produisent sous différentes formes un effet identique : la redistribution des valeurs disponibles. Mais le commerce africain a récupéré les avantages des guerres sans en avoir été partout l'élément moteur ; et bien des royaumes, comme celui du Dahomey, ont acquis leur force de leur insertion dans les réseaux de traite. De la structure lignagère des Adja à celle du royaume d'Abomey, la question du passage s'est posée.

La relation entre guerre et passage d'un système lignager à un système étatique a été maintes fois discutée entre africanistes, la guerre apparaissant comme le moyen de constituer un État unifié sous commandement fort, et basé sur une unité territoriale éventuellement pluriethnique. La mutation vers un système étatique a pour condition d'apparition l'amélioration des armements, jointe à une accumulation économique pour assurer les approvisionnements militaires et alimentaires aptes à tenir en haleine des effectifs importants mobilisés pour des opérations d'assez longue durée. C'est lorsque les gens font de la guerre un mode de vie que naissent des

royaumes, pour la plupart à base militaire initialement. De nombreuses dynasties princières chez les Scythes, Mongols, Bédouins nomades se sont aussi constituées à partir de faits de guerre.

Menée par des États rivaux en concurrence pour une domination, la guerre change de sens et de forme. On combat moins pour détruire l'adversaire que pour le vassaliser et bénéficier politiquement et économiquement de la supériorité acquise. Si l'expansion territoriale se trouve bloquée par des voisins, des guerres internes peuvent dans ce cas revêtir le caractère de luttes pour le maintien des statuts hiérarchiques à l'intérieur du pays (cas du Burundi) d'autant que la compétition entre aristocrates contribue à renforcer le pouvoir royal.

Quoi qu'on en pense, l'affrontement d'une société sans État et d'une société étatique n'est pas toujours fatale à la première. En Afrique et en Amérique, des entreprises de conquête n'ont eu généralement aucun mal à venir à bout d'États constitués, et des petites communautés sans pouvoir politique différencié, mais capables de coordonner des actions militaires face à l'ennemi commun, ont pu lui opposer une résistance acharnée et durable. René Grousset a montré combien d'empires ont succombé sous la pression de hordes asiatiques et levantines peu hiérarchisées, poussées par une vigoureuse croissance démographique, et l'on sait au Maroc la pression du Siba insoumis contre le Maghzen où se situait le pouvoir central.

2.4. Fonctions et conséquences

À quoi sert en définitive la guerre ? Affaire de point de vue ! Mais en la traitant sous sa dimension la plus générale, on peut en dégager les fonctionnalités suivantes. Elle sert à l'affirmation d'un pouvoir, d'un ordre politique, d'une identité sociale et au raffermissement de la cohésion nationale dans les systèmes étatiques. Phénomène de pouvoir, elle est ordonnée, commandée et conclue par un chef. Elle suppose la désignation d'un ennemi diabolisé et la mobilisation de combattants. En conséquence elle occasionne des transferts de biens, de droits territoriaux et de populations, une révision des normes, des reclassements d'individus, la mise en tutelle du vaincu. Elle fait et défait des fortunes tout comme des puissances. Sans doute incite-t-elle au progrès.

Que Joseph de Maistre croie en sa vertu régénératrice, que

Proudhon la pense indispensable au développement de l'humanité, affaire d'opinion sur le nettoyage par la mort collective ! Mais, sociologiquement, les guerres récentes ont surtout révélé en tant que séquelles, outre le dénuement, un surcroît de délinquance comme ricochet des anomies et transgressions de règles pendant la guerre, un relâchement du contrôle social dans les familles dissoutes, des reconstructions urbaines après dévastation, un appétit de renouveau dans les mœurs, les modes, les goûts (en France par exemple après les guerres d'Italie à la fin du XVI^e siècle), en bref des conséquences dynamisantes sur les techniques, les activités économiques, les genres de vie et les systèmes politiques.

Un essai de typologie finale n'aurait que valeur indicative de mise en ordre. Pierre-Phillippe Rey, pour les sociétés africaines, distingue entre guerres-crisis entre segments lignagers, guerres de conquête de sociétés lignagères, guerres de domination de sociétés étatiques contre des sociétés lignagères. L'histoire médiévale nous renverrait aux distinctions entre guerre féodale ou dynastique, offensive ou défensive, conventionnelle ou hors norme. Et l'histoire contemporaine présente des conflits mondiaux et des conflits locaux situés dans le Tiers Monde (Iran-Irak de 1980 à 1988), des guerres interétatiques (Vietnam-Cambodge) et des guerres civiles à base nationaliste d'émancipation d'une région (Biafra), à base religieuse (Soudan, Liban), à base ethnique (Rwanda, Kosovo)...

3. États modernes et tensions ethniques

3.1. *Cas américains et asiatiques*

Aussi fréquemment que le problème ethnique se pose, c'est moins comme revendication culturelle que sur fond de participation inégalitaire au pouvoir. Le tribalisme, en tant qu'il connote haines, rivalités, et focalisation sur le local, s'oppose à la formation des États modernes, tout comme le clientélisme, le favoritisme, le népotisme nuisent au bon fonctionnement des États. Sans entrer dans les débats d'anthropologie générale concernant les éléments de définition des ethnies, leur construction, leurs aléas historiques, on examinera ici, après rapide évocation des cas américains (l'État contre des ethnies indiennes) et asiatiques (drogue et ethnicité), l'évolution actuelle de l'Afrique.

Un regard sur le parcage des Indiens d'Amérique nous montre et la destruction de certaines ethnies, et la fusion de groupes divers pour échapper à l'anéantissement, et l'intégration de certains groupes dans l'État moderne, et la perte d'autonomie politique de la plupart. Les Pueblo des réserves du Nouveau Mexique aux États-Unis protégèrent leur organisation traditionnelle en nommant des chefs chargés de soutenir leurs intérêts auprès du gouvernement fédéral. Par contre au Chili, les Indiens mapuche, sans autorité politique centralisée traditionnelle, durent modifier souvent leur politique tribale. À la suite d'une rébellion armée à la fin du XIX^e siècle, leurs terres furent confisquées et ils furent placés dans d'étroites réserves, chacune dirigée par un chef, remplaçant à la fois le chef militaire et l'homme âgé élu parmi les chefs de lignages. Le gouvernement chilien attribua à ces nouveaux chefs des pouvoirs fort centralisés de gestion répressive du groupe, jusqu'au moment où irrité de cette position prééminente qu'il contrôlait mal (car les chefs défendaient aussi leurs subordonnés contre l'exploitation provenant de l'extérieur), il décida de ne pas tenir compte du pouvoir de ces chefs et de traiter tout Mapuche en tant qu'individu et citoyen chilien. Les Capucins soutenaient cette politique d'absorption par la voix de l'*Union araucana*, tandis que la *Corporacion araucana* formait un groupe de pression pour le maintien des réserves et une assistance accrue aux Indiens. En bref, la séquence politique chez les Mapuche aura été : autorité des anciens, émergence du chef de guerre, remplacement par un chef de réserve autoritaire, enfin prise de pouvoir par les groupes d'action politique (cf. L.C. Faron, « The Mapuche Reservation as a Political Unit », in Ronald Cohen et John Middleton [éd.], *Comparative Political Systems*, 1967).



8. Ethnie, État et drogue

En Asie, l'argument ethnique, alibi des conflits pour bien des journalistes, manque de netteté et souvent de pertinence parce qu'il recouvre d'autres différences, par exemple économiques, religieuses, idéologiques. « En Birmanie, si les Karen, protestants, refusent d'avoir recours au pavot et à ses dérivés, il n'en est pas de même pour l'armée indépendante kachin qui s'est constituée en 1961 lorsque le premier ministre de l'époque U'Nu décida de faire du bouddhisme une

religion d'Etat. Quant à l'armée shan unifiée, dirigée par le célèbre Khun Sa, elle paraît davantage être animée par l'appât du profit que par des motifs idéologiques. Attitude qu'elle partage avec les vestiges de l'armée chinoise nationaliste, repliée en Birmanie et en Thaïlande depuis la prise de pouvoir par les communistes en 1949 et tour à tour utilisée par Taïwan, la CIA ou la Thaïlande.

Quant au Parti communiste birman, c'est après l'interruption de l'aide chinoise qu'il s'est reconverti dans le trafic d'opium dont il contrôle 50 % de la production locale. Le parti assure souvent lui-même la transformation en morphine dans les raffineries clandestines installées en territoire birman, à proximité de la frontière thaïlandaise. »

Alain Labrousse, « La drogue, nouvelle donnée économique mondiale »,
in Serge Cordellier (éd.), *L'État du Tiers Monde*,
Paris, La Découverte, 1989, p. 35

3.2. Une difficile intégration nationale en Afrique

Au nom de l'unité nationale, les dirigeants africains condamnent généralement le tribalisme, l'autonomie régionale, les tendances séparatistes (Biafra, Katanga) les réunifications d'ethnies découpées après la Conférence de Berlin en 1985, quitte à réanimer les conflits à leur profit : Turkana du Kenya souhaitant rallier à eux ceux de l'Ouganda, Ghana abritant de manière intéressée un gouvernement provisoire du Sanwi en exil de Côte d'Ivoire, appels du pied de Sékou Touré aux Manding de Casamance pour qu'ils soient aux côtés de leurs frères de Guinée (1967-68). La visée est alors de causer des ennuis aux voisins plus que de rallier des populations.

Même si la fin du XX^e siècle confirme des relents tribaux (Touareg au Mali et au Niger, génocide rwandais par exemple), il faut reconnaître qu'ont joué depuis quarante années des processus intégratifs aux effets différents selon les pays et les circonstances :

- ▲ le *melting-pot* issu de l'éducation, de l'urbanisation, du fonctionnariat, de l'industrialisation, des migrations, des séjours à l'étranger ;
- ▲ les mariages interethniques sur des critères d'homogamie culturelle, économique ou politique ;
- ▲ les regroupements associatifs sur des bases non ethniques mais d'âge, de sexe, de profession, de religion, etc. ;
- ▲ la dérivation cathartique d'éventuels conflits par des activités ludiques : fêtes, jeux, matchs, manifestations populaires ;
- ▲ la fusion de groupes apparentés : lagunaires de Côte-d'Ivoire, Tiv et Biron au Nigeria, Luo et Kalinjin au Kenya, Baga, Nalou et Landouman influencés par la culture soussou en Guinée ;
- ▲ l'interpénétration sous l'effet de groupes relais : Gouro et Dan entre Manding et Krou en Côte-d'Ivoire, Sérér entre Wolof, Toucouleur et Peul au Sénégal ;
- ▲ la présence dans chaque État d'étrangers venus de territoires africains et désignés comme citoyens d'une nation et non d'un groupe ethnique ;
- ▲ un liant culturel résultant de l'emprunt aux traditions africaines d'une manière de gouverner et de traduire, dans le peuple, une allégeance à l'égard des chefs.

Ces mécanismes d'intégration ne doivent pas cacher des offensives violentes de gouvernants à l'égard des pouvoirs traditionnels entre 1960 et 1980 : lutte de Sékou Touré contre les chefs peul en Guinée, de Kérékou contre les « féodaux » au Bénin, de Sankara contre les chefs mossi au Burkina Faso... Par ailleurs, il est des groupes ethniques forts, peu perméables à l'action gouvernementale, comme les Ashanti du Ghana depuis l'avènement du président métis-évé Rawlings. En Ouganda par contre, c'est volontairement que le chef de l'État Museveni a restauré le royaume du Buganda et permis l'intronisation d'un nouveau *Kabaka*. En Côte-d'Ivoire, au printemps 1997, les intronisations des chefs locaux se sont multipliées. Au Burkina, l'autorité du *Mogho Naaba* n'a guère été entamée. Le temps des affrontements semble passé et un *modus vivendi* s'établit, car pour l'instant, ni l'administration civile, ni la justice ne se passent réellement de ce relais des chefs locaux entre l'État et le peuple.

3.3. *Formes de particularismes*

L'un des problèmes majeurs de l'État africain actuel est celui de sa légitimation au regard du peuple par un critère dit démocratique : celui de sa représentativité, surtout ethnique et régionale. Les dosages ethniques dans les gouvernements donnent l'agrément de la bigarrure, mais sont aussi revendiqués par le peuple, et l'autorité d'un haut fonctionnaire s'appuie en partie sur sa représentativité. Mais à mesure qu'on s'élève dans l'échelle sociale, l'ethnicité établit de moins en moins l'identité la plus fondamentale, celle-ci s'identifie alors au rôle individuel dans un système de pouvoir hiérarchique.

Cependant, la tendance est forte pour un dirigeant d'attribuer des avantages économiques, des postes de ministère ou d'entreprise, des promotions, sur la base de l'appartenance ethnique plus que sur celle de la compétence. Au Congo, en 1966, sous Massemba-Débat, 85 % des bourses de formation professionnelle étaient accordées à la région du Pool ; en 1983, sous Sassou Nguesso, 88 % des boursiers congolais en France provenaient du nord. On sait l'entourage malinké de Sékou Touré en fin de règne, et Majhemout Diop a dressé un tableau suggestif des postes attribués aux membres de la famille Senghor. D'où des acrimonies et des jeux de balancier. Au Sénégal : un Wolof après un Sérér, un musulman après un chrétien. Les Baoulé ont fait leur temps, disait-on à la mort d'Houphouët-Boigny. Plus de Lango à la tête de l'Ouganda, criait-on après le premier mandat d'Obote.

La gravité du problème que les particularismes ethniques font peser sur l'intégration nationale pourrait être illustrée au Liberia par la relation *Freemen-Natives*, au Kenya où il a fallu l'adresse de Kenyatta pour éviter un État kikuyu, au Bénin longtemps régi par une troïka rotatoire (Fon, Gun, Bariba), au Nigeria longtemps découpé en grands partis et grandes régions : NPC du nord haoussa, AG de l'Ouest yoruba, NCNC de l'est à dominante ibo.

Cependant, si des facteurs ethniques se mêlent à d'autres dans beaucoup de coups d'État, il ne s'agit pas la plupart du temps d'une variable essentielle de l'explication. Par-delà l'apparence ethnique des conflits, on voit se profiler des problèmes comme la colonisation différentielle des régions, le clientélisme des partis et leaders régionaux, la géographie politique des zones de modernisation. La thèse de l'armée salvatrice dans le coup d'État, et atténuatrice du tribalisme, ne tient guère lorsqu'on analyse la manière dont ensuite elle gouverne. Un gouvernement militaire peut avoir plus d'autorité

qu'un gouvernement civil, pas nécessairement plus d'homogénéité ni de compétence, ni d'intégrité. Les déviations de la pratique étatique et les malfaçons du modèle nationalitaire ne varient guère du régime militaire au régime civil.

4. Dynamiques modernes et politiques de développement

4.1. *L'ordre colonial contesté*

Pour un aperçu rapide de la dynamique du Tiers Monde, on partira, sans histoire située et datée, de la situation coloniale telle qu'elle se présente à gros traits dans les sociétés de la tradition au début du XX^e siècle : sujétion politique, exploitation économique, clivages sociaux et raciaux, idéologie justificatrice de la domination, inégalités de développement technique et économique. L'administration métropolitaine interdit la participation politique autochtone. Quant à l'exploitation des richesses locales (produits agricoles, forêts, mines), elle implique le développement des services nécessaires au fonctionnement de la colonie (employés des communications, commis d'entreprises, manœuvres), et incite à un bouleversement de l'ancien ordre par l'usage de la monnaie et les techniques nouvelles qui perturbent les valeurs et modes de vie traditionnels. Partout, le clivage le plus net s'opère entre la population native subordonnée et les étrangers qui spéculent sur une atomisation sociale des groupes, tribus, clans et castes. Nul doute qu'une idéologie culturelle justificatrice soit sous-jacente, apparemment généreuse, mais inspirée par la condescendance et la distance sociale. Par crainte d'une forte mobilité ascendante des administrés, on ne met l'accent que sur l'enseignement primaire pour satisfaire les besoins en commis. On justifie aussi les faibles investissements scolaires en disant que les indigènes n'ont pas l'intelligence pour en bénéficier et les minimales élévations de salaire en arguant qu'ils gaspilleraient l'argent.

Dans l'Afrique francophone, plus vulnérable aux transformations coloniales que les pays d'Extrême-Orient de culture ancienne, habitués aux vicissitudes de l'histoire, le dégel de la vie politique s'effectue avec l'autorisation par De Gaulle de formation des partis politiques lors de la Conférence de Brazzaville en 1944, puis par la prise en charge par les autochtones, en 1957, de l'administration des

territoires lors de l'application de la loi Defferre.

Au moment où sévissait, après le second conflit mondial, la guerre froide entre Est et Ouest, les pays dits du Tiers Monde (terme inventé par Alfred Sauvy et Georges Balandier sur le modèle du Tiers État) ont été perçus comme porteurs d'immenses ressources de changement. Du temps où les figures de proue (Ho Chi Minh, Mao, Castro, Guevara) luttaienent contre l'étranger, la conférence de Bandung en 1955 instilla un espoir de libération à tous les colonisés et à tous ceux qui, refusant le clivage Est-Ouest, s'affichèrent non alignés. Mais dix ans après, la coquille était devenue presque vide, les indépendances ayant poussé à d'autres choix.

Suite à une révolte plus ou moins vive contre l'ordre colonial, l'indépendance entraîna la démocratisation formelle du système de gouvernement pris en charge par les locaux, et des revendications économiques et sociales : développement de l'agriculture, de l'industrie, alphabétisation... Mais après l'expérience démocratique de quelques années qui ont suivi les premières indépendances de l'Inde (1947), de l'Égypte (1953), de la Tunisie (1956), des régimes autoritaires se sont rapidement imposés pour endiguer les risques de chaos provenant de déchirements entre confessions religieuses, partis de libération réclamant les bénéfices de leur contribution à l'indépendance, zones périphériques de territoire contestées et d'îles bientôt annexées, systèmes idéologiques opposés, ethnies en lutte pour le pouvoir. Les indépendances africaines des années soixante ont porté l'illusion que la croissance serait le fruit légitime de l'émancipation puis de l'intégration nationale. Pour hâter cette intégration ont été mis en place alors tout un attirail politique et tout un système de propagande.

4.2. Un système politique intégrateur

Monopartisme, monocaméralisme, monocéphalisme de l'exécutif, nouvelle procédure pénale et civile se substituant aux coutumiers, constitution, codes et décrets applicables dans toute la nation d'une part ; discours, meetings, slogans, symboles nationaux, bouc émissaire impérialiste, et propagande orchestrée par les médias d'autre part, sont autant d'institutions ou de moyens mobilisateurs pour renforcer l'unité nationale au-delà des particularismes.

Selon les constitutions qui établissent un régime parlementaire

avec séparation des pouvoirs, une assemblée élue, une hiérarchie judiciaire et un conseil des ministres, les présidents représentent la souveraineté nationale. Mais le mauvais fonctionnement des institutions constitutionnelles, joint au prestige personnel des leaders, a vite abouti à un résultat presque partout semblable : le régime présidentiel à parti unique avec cumul de tous les pouvoirs dans les mains du chef de l'État, suppression *de facto* du contrôle exercé par l'Assemblée, tribunaux d'exception populaires ou militaires pour juger les délits politiques, interdiction de la formation des partis à l'exception d'un seul.

Cette évolution commune aux jeunes États s'enracine certainement dans la tradition coloniale d'un réseau politique autoritaire et monolithique. Toute discordance d'opinion par rapport à celle des instances suprêmes, toute contestation d'un ordre, était jugée comme critique subversive ou acte de rébellion. Le corps des fonctionnaires publics dispose aujourd'hui comme autrefois de la sanction de la contrainte et la fonction publique demeure l'épine dorsale du système des relations politiques, de même que le creuset où s'élabore la classe dominante, celle des gouvernants, des cadres politiques, des militaires, des dirigeants d'entreprise.

Même si le Parti est un parti de masse, il peut se créer des factions potentiellement compétitives dans la fonction publique comme le révèle l'histoire des complots et des coups d'État (cf: *Études Polémologiques*, n° 41, 1987). Celui qui triomphe dispose généralement de la force armée ou milicienne. La suspension des assemblées dans beaucoup de pays, la mise en veilleuse des constitutions, les états d'urgence, les pouvoirs spéciaux, rendent illusoire tout contrôle, par les citoyens, des gouvernants qui prennent seuls les options politiques et économiques fondamentales, édictent les règlements, spéculent sur des tributs de gratitude parmi les cadres qu'ils promeuvent et sur des solidarités familiales et ethniques pour se créer des dépendants qui leur sont dévoués.

4.3. Des aléas économiques

Cependant, dans les États indépendants, la politique de développement suppose une réorganisation des pouvoirs avec gestion de l'économie par des pouvoirs modernes et administration par l'État des flux d'import-export. Insérés dans un commerce mondial en ce qui concerne les mouvements de biens et de capitaux,

les pays du Tiers Monde ont dû se spécialiser dans les produits primaires, sauf les quatre dragons asiatiques (Taïwan, Corée du Sud, Hong-Kong, Singapour) qui se sont largement industrialisés, ainsi que le Brésil et le Mexique qui ont accru de 40 %, entre 1980 et 1986, leurs recettes d'exportation. Les Etats ne savent pas maîtriser les flux migratoires (illégaux le plus souvent) en provenance du Tiers Monde vers les pays industrialisés, mais les sociétés transnationales actuellement déplacent de plus en plus vers le Tiers Monde leurs pôles de production pour profiter d'une main d'oeuvre à bon marché.

Les changements politiques dans le Tiers Monde ont résulté en partie de l'échec économique des régimes en place. Si le Fonds monétaire international et les États-Unis ont fait pression sur le Tiers Monde, c'est que l'économie de la plupart des pays, sauf les dragons asiatiques, allait à la dérive. Si les difficultés politiques dépendent pour beaucoup des difficultés économiques, il faut se demander à quoi est due l'énorme dette du Tiers Monde à l'égard des instances bancaires internationales. Suzan George (*L'État du Tiers Monde*, Paris, La Découverte, 1989, p. 30) l'attribue :

- ▲ au paiement de l'énergie lié à la hausse du prix du pétrole en 1977 et 1979 notamment, mais seulement 30 % des emprunts ont servi à payer cette augmentation ;
- ▲ aux achats militaires : 20 % de la dette passe en armement ;
- ▲ à la fuite des capitaux d'élites fortunées : Mobutu a placé à l'étranger cinq milliards de dollars, soit à peu près la dette publique du Zaïre ;
- ▲ aux projets pharaoniques surdimensionnés et inutiles : une centrale nucléaire (jamais mise en service) coûte 500 000 dollars d'intérêt par jour au peuple philippin ;
- ▲ à la consommation courante : au Chili, la chute du peso a mis au chômage beaucoup de personnes dans des entreprises qui ne pouvaient soutenir les importations payées en dollars.

Pour obtenir des crédits du FMI et de la Banque Mondiale dans les années quatre-vingt, il a fallu accepter des plans d'ajustement structurel draconiens : élimination des subventions aux denrées de base, dévaluation, réduction du nombre des fonctionnaires, suppression de certains projets planifiés d'où chômage, hausse des prix, mécontentement du peuple à l'égard de ses dirigeants. Toujours demandeurs, les États pauvres ont dû, dans les années

quatre-vingt-dix, passer par les exigences de démocratisation réclamées par l'Occident. Mais dès 1988, en Birmanie et au Chili, des forces démocratiques avaient déjà fait face au régime de généraux (dont Augusto Pinochet).

La revendication du pluralisme politique par les élites formées, dont certaines au chômage, a poussé l'ONU à agir en faveur de la démocratie. Ainsi en Afrique se sont succédé des Conférences nationales à partir de 1992, qui ont changé quelques têtes de dirigeants (mais peu les systèmes politiques) et introduit un multipartisme formel dont on s'aperçoit maintenant qu'il n'est synonyme ni de démocratie ni de respect des droits de l'homme. On s'aperçoit surtout que durant les quarante dernières années, les soucis majeurs du monde ont été ceux du développement : un développement géré par l'instance politique et dont les réussites ou les déconvenues conditionnent le fonctionnement des États.

4.4. *L'intervention politico-économique pour le développement*

Que l'anthropologie politique soit une *anthropologie appliquée* aux problèmes du sous-développement, Roger Bastide l'a signalé (1971) tout en opposant le modèle américain de la modernisation par pôles attractifs pilotes et le modèle soviétique de la planification contraignante. Certes, les modèles se sont diversifiés et les militantismes refroidis. Même si les théories ont été balayées pour la plupart, il convient pour mémoire d'en parcourir quelques idées majeures.

4.4.1. *Indices et indicateurs*

La critériologie du sous-développement du Tiers Monde valable en 1960 : insuffisance alimentaire, analphabétisme, fort croît démographique, mortalité infantile, basse productivité agricole, industrialisation restreinte, hypertrophie du tertiaire ou faible revenu par habitant, ne vaut plus désormais étant donné les disparités : marasme au Bangladesh et en Afrique tropicale versus croissance de l'Amérique latine et des pays exportateurs de pétrole ; exportation seulement de matières premières africaines, mais de produits manufacturés asiatiques. La différence entre grands ensembles planétaires n'est pas à lire seulement à travers des

indicateurs économiques mais aussi à travers des traits sociaux, démographiques et culturels. Kenneth Galbraith caractérisait (mais dans les années soixante) le sous-développement de l'Asie par un déséquilibre entre population et production, celui de l'Afrique par une sous-scolarisation et une sous-administration, celui de l'Amérique latine par une dysharmonie entre les possédants et la masse des travailleurs non qualifiés. Mais ces critères plus descriptifs qu'explicatifs montrent davantage la physionomie d'un système que ses mécanismes d'évolution.

4.4.2. Étapes

Du schéma séquentiel de croissance proposé par Walt Rostow valorisant le *take-off* comme clé médiane de ses cinq étapes, il ne reste plus rien sauf l'espoir d'un décollage une fois qu'on s'est convaincu que la voie qui conduit à la consommation de masse n'est pas plus certaine que celle qui mène à la société sans classes.

4.4.3. Blocages

La théorie du cercle vicieux de la pauvreté peut être ainsi résumée : une productivité basse explique la faiblesse des revenus, donc une capacité d'épargne négligeable, ce qui rend impossible l'accumulation et contribue à faire stagner la productivité. On met aussi l'accent sur les goulots d'étranglement (étroitesse des marchés, insuffisance des moyens de communication, rareté des élites...). D'où la nécessité d'une aide en argent, de techniciens et d'infrastructures. Mais les mécanismes de l'aide aux pays sous-développés ont plus pérennisé que réduit les facteurs de sous-développement.

4.4.4. Mobilisation

Pour accélérer la circulation des biens, personnes et informations à l'intérieur d'une société, Karl Deutsch propose une théorie de la mobilisation, mais l'urbanisation, l'alphabétisation, les médias doivent aller de pair et la mobilisation n'est ni partout efficace ni

partout réalisable.

4.4.5. Dépendance

En contrepoint aux théories précédentes dites de la modernisation, et inspirée par les États-Unis, les théories de la dépendance élaborées par des pro-marxistes : Samir Amin, André Gunder Franck, John Galtung, Arghiri Emmanuel, Raul Prebisch dans les années soixante mettent en avant les idées d'un échange inégal entre producteurs de matières premières et producteurs de biens manufacturés, ainsi que d'un déséquilibre entre centre et périphérie. La solution, pour ces auteurs, consiste à rompre avec le système capitaliste, lequel engendre une désarticulation des économies du Tiers Monde et une exploitation des pauvres par les riches.

L'inconvénient de toutes ces approches théoriques, c'est qu'elles n'aboutissent guère à du pratique, qu'elles se contredisent en partie l'une l'autre (cf. *L'Année sociologique*, 1992, n° 42, « La sociologie du développement »), qu'elles orientent des stratégies de soutien au développement aussi labiles que celles des bailleurs de fonds justifiant successivement leurs décaissements au nom de l'industrie industrialisante, de la révolution verte, du transfert de technologie, de l'initiative entrepreneuriale, du développement endogène intégré devenu, avec une touche d'écologie, « soutenable » et durable parce qu'il sauvegarde des arbres et réduit l'érosion.

L'expert pakistanais en développement, Mahmoud Ul Haq stigmatise bien la contradiction des courants auxquels doivent s'ajuster les gouvernements s'ils veulent obtenir la caution des organismes de financement :

- ▲ 1948-1955 : L'industrialisation par substitution aux importations est la clé du développement.
- ▲ 1960-1965 : La substitution aux importations est une erreur ; la promotion des exportations est la seule solution.
- ▲ 1966-1967 : L'industrialisation est une illusion ; seule la croissance rapide de l'agriculture apporte la réponse au sous-développement.
- ▲ 1967-1968 : Pour éviter d'être submergé par le trop plein de populations, il faut accorder la priorité au contrôle démographique.

- ▲ 1971-1975 : En réalité, les masses n'ont rien gagné au développement, il faut donc rejeter la croissance du PNB et mettre en avant l'impératif de redistribution.

Actuellement, on assiste au reflux des vastes synthèses théoriques, au retour du pragmatisme et au primat des techniques d'action appliquées sectoriellement par des développeurs qui réalisent un plan d'alphabétisation, une campagne sanitaire, des creusements de puits, une action coton, en agissant sur quelque symptôme, avec l'aide d'une Organisation non gouvernementale (ONG) sans traitement du problème global (théorie de l'intervention). Parmi les solutions conseillées : aide des pays industrialisés, rupture avec le marché mondial, structures du socialisme ; aucune ne s'est révélée efficace. L'aide passe par la poche des dirigeants, la rupture asphyxie, le socialisme marxiste agonise jusque dans les arrières-cours des États-Unis que sont Cuba et le Nicaragua. De 1960 à 1995, selon la Banque mondiale, l'écart des revenus a doublé entre les 20 % de riches détenant 86 % du PIB mondial et les 20 % de pauvres (1,3 % du PIB). Manière de se dédouaner que de glorifier l'autonomie des hommes et l'irréductibilité des cultures !

À l'étude des structures plus ou moins informelles du politique dans les sociétés préindustrielles s'est substituée en anthropologie politique, depuis une quarantaine d'années, la recherche sur les formes et niveaux d'intégration des groupes ethniques à l'intérieur de nations en voie de développement. Si la structure des partis, le fonctionnement des bureaucraties, constituent des thèmes désormais annexés par la sociologie politique de chacun des nouveaux États, le processus d'évolution de ceux-ci relève d'une réflexion qui doit tenir compte du fait que bien des distorsions dans l'action gouvernementale proviennent de ce que des segments mal ajustés et encapsulés dans l'État moderne réagissent en tant que groupes informels selon des logiques du conflit ou du don/contre-don qui prévalaient autrefois, sans pouvoir s'adapter qu'avec retard aux conditions d'évolution de l'ensemble des sociétés contemporaines. L'anthropologue ne partagera pas de sitôt la vision enchantée d'une mondialisation de la culture, après que d'autres ont été refroidis par le non-aboutissement de la « lutte finale ». Mais le politique nous fait vivre d'espoir comme la religion.

- ▲ Les stratégies d'apaisement des conflits sont plus importantes dans une société étatique que ne l'étaient dans les sociétés traditionnelles le fait de laver l'honneur de la famille par la vendetta.

- ▲ Un conflit, ou une guerre, même grave, ne produit pas nécessairement un changement radical (cas du régime de Saddam Hussein en Irak), mais il est des guerres qui bouleversent et le régime et le système politique (Seconde Guerre mondiale).
- ▲ En même temps que se construit la mondialisation de l'économie, s'exaspèrent des nationalismes et des revendications ethniques. La microculture cherche à résister à la domination du macropolitique et du macro-économique.
- ▲ Aux problèmes d'intégration nationale dans les pays décolonisés s'ajoutent les difficultés du développement économique et social dans des États néo-patrimonialistes et clientélistes.

QUATRIÈME PARTIE

Chapitre 7

Politique et religion

- ▲ Expliquer les raisons de la vénération du souverain et celles du régicide.
- ▲ Examiner, à travers l'histoire, comment le facteur religieux a été pris en compte par le politique et inversement.
- ▲ À partir du cas de l'Afrique noire, pondérer les influences mutuelles entre États et Églises.
- ▲ S'interroger sur le lien entre nationalisme et adhésions religieuses.

Que la même religion, le christianisme par exemple, coexiste avec les régimes les plus variés : démocraties européennes ou américaines, dictatures d'Amérique du Sud naguère, royautes, empires et même communisme polonais, et que le même type d'État puisse abriter des religions différentes, certaines loyalistes, d'autres contestataires, en coexistence compétitive, nous invite à examiner le religieux et le politique comme des variables indépendantes l'une de l'autre. Mais nul n'ignore d'une part que la religion a modelé parfois la structure sociale, comme l'éthique protestante a marqué de son sceau l'esprit du capitalisme, et d'autre part que la structure sociopolitique a inversement conduit à développer une religion d'État, à faire devenir protestataire une religion naguère coopérative, ou à séparer les espaces publics des espaces de la croyance privée.

Au vrai, les liens entre politique et religion se manifestent de multiples façons :

- ▲ par exemple dans les théocraties et les religions nationales, le gouvernement se fonde directement sur une religion : le lamaïsme tibétain prend en charge le gouvernement de l'État ; dans l'islam primitif, l'État devient un organisme religieux ;
- ▲ le pouvoir et l'élite se légitiment par recours à la religion

(castes hindoues) ;

- ▲ la religion fournit comme aux États-Unis (Déclaration d'indépendance, Constitution, liturgies politiques) les croyances, valeurs et traditions que manipulent les détenteurs du pouvoir ou les aspirants ;
- ▲ ailleurs, le laïcisme institué exige la séparation des instances politiques et religieuses (France, Belgique, Turquie) ;
- ▲ parfois, un totalitarisme athée tente de réduire au silence les Églises, comme en URSS...

Dans les sociétés traditionnelles étroitement liées à ce qu'on a appelé une religion tribale, le sacré est censé investir totalement le bras séculier de pouvoirs surnaturels, et renforcer les structures de l'autorité par des justifications mythiques, tandis que des tensions et conflits entre univers de croyances se développent dans le supermarché moderne des valeurs mystiques, des adhésions scientifiques ou des attitudes sceptiques.

Un parcours à la fois théorique et historique, anthropologique et sociologique, nous aidera à voir plus clair dans la sacralisation du pouvoir, dans les jeux historiques d'alliance, de mésalliances ou de résistances entre Église et État, ainsi que dans l'étude du rôle de telle religion dans le développement d'une conscience nationale et dans des cheminements vers la démocratie.

1. Le pouvoir sacralisé

1.1. *Transcendance du pouvoir*

Dans les sociétés à base clanique, l'autorité du chef de famille habilité à la médiation entre vivants et morts revêt un certain caractère transcendant parce que contrôlée par les ancêtres défunts, eux-mêmes sources du pouvoir de sanctionner. Le chef de clan ou de groupe territorial, qui a souvent des fonctions de prêtre, peut aussi disposer de pouvoirs magiques en concurrence éventuellement avec d'autres puissances magiques supérieures. Chez les Lugbara

d'Ouganda qui n'autorisent pas la violence entre parents et alliés, on recourt à des moyens mystiques tels les oracles, les ordalies (épreuves indiquant un jugement de dieu favorable ou non), la sorcellerie, pour régler les conflits villageois et légitimer ou détruire une autorité. Les Tiv du Nigeria pensent même qu'un pouvoir dominant obtient ses privilèges parce qu'il se nourrit de la substance des inférieurs. Néanmoins, on conçoit que chaque pouvoir ait son domaine et ses limites. Chez les Inca du Pérou, comme chez les Maya du Mexique, les prêtres disposaient d'un énorme pouvoir spirituel, cependant ce pouvoir n'avait pas prise sur le fonctionnement temporel du gouvernement. Chez les Mofu-Diamaré (Jeanne-Françoise Vincent, *Princes montagnards du Nord Cameroun*, 1991), le culte rendu à l'esprit de la montagne est le support de tout pouvoir politique ; la responsabilité religieuse fonde le pouvoir du souverain. Les princes utilisent le registre religieux alors qu'ils ont investi en même temps le domaine économique, ceux de la guerre et de la justice. La symbolique des pierres de pluie réfère à l'autorité, l'identification entre le prince et la panthère est productrice de peur.

Dans les sociétés à pouvoir centralisé, le sacré s'inscrit évidemment dans la structure du pouvoir et dans sa volonté de transcender l'éphémère. Il est la source du pouvoir du chef. Dans l'intronisation d'un nouveau roi, il y a initiation à la geste du héros fondateur et rite de remodelage du monde. Ou bien le roi est étroitement identifié à l'ordre surnaturel, ou bien la fonction de roi revêt un caractère sacerdotal. En Afrique, à la différence de l'Asie, le souverain n'est pas doublé par un prêtre. Il maintient l'ordre juridique mais est aussi une puissante réserve de force mystérieuse et dionysiaque. Il est celui qui a le plus de force vitale. Il capte des forces au bénéfice du groupe. Il sert d'intermédiaire entre la société profane des vivants et la société sacralisée des ancêtres, en tant que dépositaire du pouvoir des ancêtres tribaux et non seulement lignagers, héritier de prérogatives, gardien de leur culte, symbole de solidarité entre vivants et défunts, garant de l'unité du groupe dans l'espace. Divers tabous exagèrent mythiquement l'éloignement du chef. Chez les Shilluk où le roi est situé hors des circuits d'alliance, l'inceste royal affirme une solitude, clé des tabous du pouvoir. La souveraineté traditionnelle implique en effet distance, respect, vénération traduits par tout un protocole à l'égard du chef, les acteurs politiques gravitant autour d'un palladium sacré (siège ashanti, tambour foulbé, récade fon en Afrique occidentale).

Les civilisations ont élaboré les types du roi-magicien, du roi-prêtre et du roi-dieu. Dans ses *Écrits sur la royauté sacrée* (1987), Luc de Heusch montre le roi des Kuba (Zaïre) hors-clan dans une

solitude de sorcier ; ce roi accomplit par l'inceste l'acte sacré fondateur d'un nouvel ordre ; il se qualifie par un exploit contre ses frères. La royauté pélopidique grecque évoquait aussi le pouvoir conquis par la force d'une magie en acte. Chez les Yoruba du Nigeria comme dans la Babylone antique, le roi-dieu occupe une place unique entre l'éternité des dieux et la temporalité des hommes.

1.2. *La royauté sacrée*

En fait, depuis un siècle, le thème de la royauté sacrée a été l'objet de nombreuses gloses. Dès le récit d'ouverture du *Rameau d'or* (premier volume paru en 1880), James Frazer raconte comment, dans un bois des monts alpins, le roi-prêtre de Diane devenu vieux a été mis à mort rituellement par son successeur, un esclave fugitif, car il faut qu'un chef viril continue de vitaliser le groupe tout entier par son pouvoir mystique. Les hommes affirment ainsi contrôler la société par le régicide rituel qui est censé renouveler aussi les forces conjointes de la nature dont est garant le souverain qui participe au maintien des équilibres relationnels entre les trois ordres cosmique, humain et divin. Que le roi perde son efficacité de gestion de son peuple, ou qu'il utilise son pouvoir selon un arbitraire insupportable, alors une dégradation du royaume est censée provenir de la dégradation des forces du roi et de son jugement. D'où les rites de régénération pour redonner verdeur au pouvoir en jouant sa genèse.

Beaucoup de discussions ont porté sur la réalité du régicide. Quoi qu'il en soit, on ne conteste pas la signification profonde du rite. Claude Tardits et Alfred Adler ont passé au crible les divers cas qui semblaient justifier la thèse du *Rameau d'or*. Les Shilluk du Soudan, Jukun du Nigeria, Nyoro d'Ouganda, Lovedu du Transvaal ne pratiquent pas tous le même type de régicide à l'approche de la sénescence du roi ou après un certain nombre d'années de règne. Des rois-prêtres ne sont pas mis à mort. Les Jukun de la Bénoué tuent leur roi s'il y a des catastrophes naturelles dont on le rend responsable ; les Rukuba du Nigeria central pratiquent un meurtre du roi par substitution. À Assur, le roi prolongeait son règne par le meurtre d'un suppléant ou d'un fils. Certains meurtres du *Reth* ou roi des Shilluk s'expliquent, selon Evans-Pritchard, par des rivalités politiques. Le *Reth* incarne l'esprit fondateur du pays : *Nyikang*, intermédiaire entre l'homme et dieu, qui, lui, est le garant de l'unité

du pays dont le roi n'est que le symbole. Chez les Lovedu, la souveraine meurt de son plein gré et c'est ce suicide qui lui confère la divinité. Chez les Nyoro, il ne s'agit pas de roi divin mais seulement de roi sacré. Les plus fréquentes fonctions du roi dans le domaine religieux sont celles de magicien agissant sur la pluie, les vents, le soleil et les conditions atmosphériques, et celles de prêtre, intercesseur, sacrificateur pour le bien-être de son peuple et assurant la satisfaction des besoins, le succès des œuvres communautaires, la richesse, la victoire.

Dans les mythes de fondation des royautes magiques africaines, le futur roi, inconnu au départ et hors-clan, se qualifie brusquement par un exploit sportif et militaire lui permettant de conquérir le pouvoir et de s'identifier à la société qui l'exalte et le dote d'une épouse, donc d'une descendance. Dans le cas des royautes religieuses, la sacralité dynastique se fonde sur l'aînesse, l'hérédité, la lignée des monarques légitimes. L'Extrême-Orient accentue l'aspect religieux du pouvoir en identifiant le souverain au dieu. À Mycènes, il y a eu passage de la royauté magique (Pelops, Atrée, Thyeste) à la royauté religieuse (Agamemnon). Chez les Ashanti, dès le XVII^e siècle, l'âme du souverain est animée par le soleil et le souverain tient son ascendant d'ancêtres royaux, comme dans les dynasties égyptiennes.

Généralement, la faculté de gouverner dans les sociétés archaïques est associée à un charisme mystérieux de puissance lié à la personne du souverain. Ce charisme inhérent à la fonction royale agit dans les domaines temporel et spirituel, dans l'exercice de la justice comme dans le gouvernement de la nation. Chez les Germains, la « faveur » du roi fait pousser les céréales et prospérer les harengs. Selon Frazer, le peuple de Loango estime que plus est grand le pouvoir sacré d'un roi plus sont nombreux les tabous qu'il doit respecter. Un peu partout le sacré est considéré comme la source du pouvoir royal, et le roi, puissante réserve de force dionysiaque, est celui qui capte des puissances mystérieuses au bénéfice du groupe. Située dans la zone du fascinant et du redoutable, la souveraineté traditionnelle implique distance, respect, vénération. Divers tabous de contact à l'égard du roi exagèrent mystiquement l'éloignement de sa personne et obligent quiconque gravite autour du pouvoir à respecter un strict protocole.

Si le roi magicien procure la fertilité aux champs, la fécondité aux femmes et au bétail, s'il a des pouvoirs de thaumaturge (le roi capétien guérissait, dit-on, les écrouelles), il se peut aussi qu'il y ait

comme en Asie, distinction et complémentarité des fonctions de prêtre et de roi. Dans l'Inde védique, le roi ne peut gouverner sans le brahmane. Gengis-Khan et les rois de Chine s'entourent de devins et d'astrologues. Comme exemple de fonctions sacerdotales liées aux fonctions royales, l'Antiquité nous livre des exemples tels que les rois-prêtres de Babylone, d'Assyrie et de Phénicie, les personnes de Melchisédech en Israël, et d'Auguste qui à Rome restaure l'union du pontificat suprême et du principat. Chef des armées, le roi recherche des oracles et se sent, comme en Chine, l'exécuteur de la volonté des dieux. Lorsqu'il rend la justice, on suppose que son jugement découle d'une révélation exprimée dans l'oracle royal.

L'élection au trône répond à des signes divins, ainsi en est-il de l'investiture du roi Saül par le prêtre Samuel qui tient compte de l'assentiment de Dieu. Avant l'investiture de Numa Pompilius à Rome, l'augure a obtenu un signe du ciel pour préciser le candidat.

1.3. *Signes corporels de sacralité royale*

Lorsqu'une personne est choisie pour accéder au pouvoir, on procède rituellement à sa transformation en souverain après l'avoir dépouillée de sa condition antérieure. L'accès à la souveraineté se marque alors au moins symboliquement sur le corps du nouveau roi. L'investiture étant la forme suprême d'initiation, le souverain accède au savoir secret, au contrôle des forces et puissances desquelles dépend l'unité de la société. Et cette intronisation avec retraite et purification comporte des épreuves, des contrôles corporels. Chez les rois de France, l'onction par le saint chrême le jour du sacre constituait le sceau d'une sorte d'élection divine après acclamation par les grands du royaume.

En Afrique, le pouvoir fait corps avec le souverain, mais comme le sacré, il se situe à distance des dominés, séparé par une différence fonctionnelle et statutaire, par des droits, devoirs, interdits (posture, vêtement, secret de ses fonctions vitales), revêtu de parures et insignes dont il a le monopole. Quand le roi d'Oyo au Nigeria parle, il agite l'*irukéré*, queue de vache blanche ayant subi une préparation rituelle ; il l'agite non pas comme un éventail mais parce que ses éventuels jets de salive chargés, pense-t-on, de sa force sacrée, pourraient traumatiser le profane. Foyer de fertilité de la nature, le roi est parfois le manducateur initial des récoltes. Dans le monde akan et sa périphérie (Côte d'Ivoire, Ghana, Togo...), la consommation des ignames de l'année est interdite avant la fête des

prémices comportant action de grâces et bénédiction des tubercules par le chef. En osmose avec la nature, le roi marque symboliquement l'espace : après son investiture, le roi mossi du Yatenga (Burkina Faso), étudié par Michel Izard, accomplit un long voyage dans tout son territoire sur son cheval blanc, comme pour incorporer l'histoire du royaume et pour mieux sacraliser sa terre.

Lorsque le roi meurt, on sépare rituellement le pouvoir du cadavre. Les Moundang du Tchad abandonnent dans la nature le corps amputé du défunt, tandis que sa tête va rejoindre dans un mausolée secret les crânes des rois qui l'ont précédé (Alfred Adler, 1982). Le corps du roi une fois disparu, demeure encore le corps politique. Par une autre élection au nom des dieux et des ancêtres, la fonction royale est remise à neuf.

1.4. *La théocratie*

Dans la théocratie, qui n'est pas exactement le gouvernement de Dieu mais un gouvernement au nom de Dieu, le rapport à la divinité se présente de différentes manières. L'empereur du Japon, le *Tenno*, s'identifiait au fils du soleil *Amaterasu*. Le pharaon de l'ancienne Égypte s'insérait dans une théogonie et personnifiait *Horus* ; tout en garantissant et maintenant l'ordre cosmique (*ma'at*), il était assujéti à cet ordre. À Rome, des mythes font passer César pour fils de Jupiter. Dans le césaropapisme médiéval, le vicaire du Christ est considéré comme le représentant de Dieu spirituellement et temporellement. Dans l'islam d'autrefois, c'est le calife qui représente le Prophète.

Beaucoup de monarchies se sacralisent, soit parce que le roi est étroitement identifié à l'ordre surnaturel, soit parce que la fonction du roi a un caractère sacerdotal. Lorsqu'en Europe s'autonomisent le religieux et le politique, la royauté demeure encore « de droit divin » jusqu'à ce que la légitimité du souverain ne soit justifiée que « par la grâce de Dieu », puis par la volonté de la Nation.

Dans les régimes gouvernés par des clercs, la compétence de ceux-ci est censée être issue d'une connaissance supérieure de la loi divine. Ainsi le concept de théocratie revêt-il de nos jours un sens assez large lorsqu'il désigne dans quelques républiques islamiques, dont l'Iran, un gouvernement de jurisconsultes et mollahs s'inspirant de la *sharia*. Il ne s'agit alors que de référents religieux dans les formules de gouvernement.

Mais l'idéal officiel d'un gouvernement du sacré (hiérocrairie) correspond rarement à la réalité des choses. À propos des théocraties de l'antiquité, Georges Gurvitch remarque : la magie limite le pouvoir religieux, le mysticisme n'est que de surface et l'emprise religieuse demeure limitée dans le peuple (*La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1957, p. 417).

1.5. *Attitudes politiques des religions*

Hors des régimes théocratiques, la religion a généralement une influence sur le politique selon trois modes différents (cf. Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, 1968) :

- ▲ *Attestataire*, elle légitime le *statu quo* et joue comme facteur d'intégration au régime. Manipulatrice parfois d'un monarque dévoué à la cause religieuse, elle peut aussi être manipulée, comme dans le Concordat, par un Napoléon qui préfère le rétablissement d'un catholicisme apaisant aux prédictions angoissantes de Cagliostro et de diseurs de bonne aventure. Malgré l'interconfessionnalisation, les partis comptent parfois sur un lien particulier avec une confession : vote en majorité CDU des catholiques, vote SPD des protestants en Allemagne.
- ▲ *Contestataire*, elle l'est à l'intérieur d'elle-même lorsqu'un mouvement moderniste s'oppose à une tradition jugée caduque, ou lorsque la contestation intégriste lutte contre un progrès tenu pour néfaste, ce qui n'est pas sans conséquences politiques. La contestation porte aussi parfois sur certains aspects du politique tels que la discrimination des femmes ou de groupes opprimés. Lorsque les natifs sont réduits à l'impuissance par un pouvoir étranger, colonial par exemple, la contestation politique emprunte alors le langage religieux messianique ou prophétique. Partout dans le monde, les mouvements de revitalisation abondent, qui ont répondu au heurt de l'Occident : Kimbanguisme au Zaïre, Mau-Mau du Kenya, cultes du cargo en Mélanésie, *Sun-Dance* des Sioux. Dans le Brésil populaire, le roi Sébastien doit apparaître comme sauveur lors de son retour sur terre.
- ▲ *Protestataire*, telle religion peut aller de la sécession à la subversion. L'histoire fourmille d'exemples de sectes et d'Églises refusant le recours aux tribunaux civils, la culture

littéraire profane, les jeux de hasard, la production industrielle, le don du sang, telle forme de propriété... Comme le jeûne cathare pouvait aller jusqu'à l'inanition, le suicide de bonzes par le feu a montré jusqu'où allaient leurs convictions politiques et religieuses. Dans un même pays, des antagonismes religieux entre catholiques et protestants orientent hélas certaines politiques depuis les guerres de religion. Enfin, bien des révoltes sociopolitiques, telles que celle des paysans musulmans d'Indonésie en 1888, ou des soulèvements en Afrique et en Océanie, ont été impulsés par des leaders religieux.

Le spectre des attitudes allant de la collusion entre État et religion, jusqu'au conflit, en passant par la tolérance ou l'indifférence, doit prendre en compte le temps, le lieu, le type de gouvernement, l'évolution des traditions et le fait qu'une religion soit dominante ou pas. On sait, pour ce qui regarde un passé récent, l'appartenance chrétienne des pères de l'idée européenne, le rôle du judaïsme intégral dans la crise du Moyen-Orient, l'activisme des radicaux dans le monde musulman d'Iran ou d'Algérie, la pression de diverses Églises (luthérienne en RDA, Estonie, Lettonie), catholique en Pologne ou Croatie, orthodoxe en Russie, Ukraine, Roumanie ou Bulgarie, dans l'éclatement de l'empire soviétique, et l'appui religieux que reçoivent certains micronationalismes : le basque par exemple.

2. Positions théoriques et orientations historiques

2.1. Théories fondatrices au XIX^e siècle

La pertinence de la prise en compte du facteur religieux en politique est énoncée dans quelques grandes théories et surtout exemplifiée par l'histoire.

- ▲ Selon Louis de Bonald et Joseph de Maistre, la religion traditionnelle, c'est-à-dire pour eux la catholique, est transcendante et, en tant que vérité absolue révélée, elle s'impose à tout ordre, dont le politique, car tout pouvoir est délégué par Dieu. Le fondamentalisme islamique a désormais les mêmes accents que l'intégrisme chrétien de

l'époque de la Restauration.

- ▲ À l'opposé, Ludwig Feuerbach, Karl Marx et Friedrich Engels dénoncent la religion comme opium du peuple et comme idéologie totalement aliénatrice, les pouvoirs religieux et politiques se légitimant par la souveraineté d'un dieu purement imaginaire.
- ▲ Entre ces deux positions extrêmes d'impérialisme religieux et de condamnation de toute religion, se situent celles d'utopistes tels Saint-Simon proposant *Le Nouveau Christianisme* des sociétés industrielles qui débouche sur un projet politique à caractère messianique, celle d'Auguste Comte récupérant les valeurs chrétiennes pour élaborer sa religion de l'humanité, avec Clotilde de Vaux comme grande prêtresse et le positivisme comme doctrine.
- ▲ Les historiens modernistes et Alfred Loisy insistent, eux, sur le fait que toute religion est une institution, sinon transitoire, du moins susceptible de réformes. Elle vieillit et doit se remettre en cause comme le fait le politique.
- ▲ Quant aux positions d'Émile Durkheim et de Max Weber, elles s'inscrivent dans une optique fonctionnaliste. Pour Durkheim, la religion se présente dans les sociétés archaïques comme nécessaire à l'équilibre et à l'ordre social. Les dieux sont l'expression symbolique de la prééminence de la société. Tout en soulignant comme Durkheim les fonctions d'unification et de justification de l'univers humain qu'assume la religion, Weber cherche à déterminer le rapport de l'instance religieuse au politique, à l'économie, aux stratifications sociales ; il montre aussi comment les responsables du pouvoir religieux (prêtre, prophète, magicien) cherchent à manipuler le système social ; il dégage les affinités entre constructions éthico-religieuses et politiques, les systèmes de représentations pouvant devenir des forces historiques efficaces (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1920) ; il étudie la religion non pas dans son essence mais dans ses manifestations, comme un moyen de comprendre et d'interpréter le développement des civilisations.

Dans le sillage de Weber, ses disciples ont prolongé ces intuitions par d'autres hypothèses méthodologiques.

- ▲ Il s'agit d'abord d'expliquer la configuration d'un système politique par référence à la religion ambiante entendue

comme culture dominante. Dans cette première perspective relevant de la macrosociologie, la religion agit sur les institutions sociopolitiques et les modes de légitimation appris. Dans les sociétés multiconfessionnelles, il y a pluralisme culturel.

- ▲ Il faut en outre déchiffrer les comportements sociaux (votes, activités associatives et syndicales...) par référence aux attitudes religieuses individuelles. Dans cette seconde optique plutôt microsociologique, l'engagement politique apparaît différencié selon le mode de socialisation ; alors l'usage emblématique du religieux se perçoit dans la construction identitaire comme dans la mobilisation politique, la religion pouvant devenir élément de distinction de classe sociale. Ainsi en est-il de la protestation des anabaptistes de Thomas Münzer lors de la guerre des paysans allemands sous la Réforme, de la théologie de la libération dans une Amérique latine tentant de se libérer du paupérisme, des églises baptistes noires aux États-Unis...

2.2. *Dieu et César*

À travers l'histoire, on constate que les attitudes mutuelles de la religion et du politique ne manquent pas de diversité : suprématie de la religion dans les théocraties, collusion entre politique et religion dans les sociétés tribales ou dans le lamaïsme tibétain, étatisation de la religion mais en tension parfois avec le pouvoir, appui mutuel dans quelques monarchies occidentales, indifférence plus ou moins fictive dans les États laïques, conflits temporaires d'ordre structurel ou stratégique, etc.

Dans le christianisme primitif se développe une attitude ambiguë à la fois positive et négative à l'égard du politique. À la suite du Christ qui demande de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », l'apôtre Paul accepte les souverainetés temporelles comme voulues par Dieu et insiste sur la séparation des chrétiens d'avec l'État. Bien que *L'Apocalypse* décrive l'État sous les traits diaboliques du dragon, les premiers chrétiens prient pour l'empereur. Ils ne sont hostiles à l'État romain que lorsque celui-ci prescrit des actes contraires à leur conscience religieuse, par exemple le culte sacré de Néron ou de Caligula. Influencé par la doctrine stoïcienne, saint Irénée de Lyon (130-208) considère l'Etat

comme une institution naturelle et Clément d'Alexandrie (150-216) admet le serment et le service militaire. Avec les carolingiens, l'État est reconnu comme moyen d'établir la souveraineté divine, et au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin considère l'obéissance à l'État comme un devoir chrétien. Dans les faits, l'Église médiévale, sorte de super-État, va prétendre mettre sous sa coupe tous les domaines de la vie sociale : enseignement, famille, droit, pouvoirs et activités politiques.

2.3. Le christianisme réformé

La Réforme aura un impact profond sur l'expression politique et la formation de la citoyenneté moderne en raison d'une part de sa doctrine de séparation du politique et du religieux (prônée au XVIII^e siècle par John Locke), d'autre part de l'orientation libérale et séculière des protestants dans des pays multiconfessionnels. De l'avis de Luther, l'État est une donnée temporelle instituée par Dieu de laquelle l'Église attend un soutien mais sur laquelle elle ne saurait exercer un contrôle déterminant. L'obligation luthérienne d'allégeance au prince se nuance chez Calvin par un droit de résistance aux mauvais gouvernements qui n'agiraient pas selon les préceptes de l'évangile. Ensuite, le néocalvinisme favorise l'expansion de l'individualisme en nourrissant une éthique de responsabilité personnelle préfigurant la citoyenneté démocratique.

Aux États-Unis, l'idée de *covenant* fonde le pacte politique (cf. Peter Berger), et dérive de la théologie congrégationniste, mais les baptistes anglais (*levellers* ou niveleurs) avec John Lilburne, sont les premiers à avoir fait reposer le pouvoir légitime sur le consentement des sujets. On verra, à propos des nationalismes, comment le développement précoce de confessions nationales et d'identités communautaires homogènes dans les pays protestants a épargné le conflit Église-État et facilité le consensus démocratique. Cependant, les christianismes réformés sont variés, et si les pasteurs protestants à Madagascar se situent actuellement à la pointe de la lutte pour la démocratie, en Amérique latine, par contre, les mouvements évangéliques et pentecôtistes sont à orientation plutôt conservatrice et fondamentaliste alors que la théologie de la libération a touché les milieux catholiques. En France, les protestants se sont ralliés au libéralisme, au régime républicain, puis à la gauche modérée comme on le voit dans la Lozère et le Gard à forte présence protestante.

2.4. *Un catholicisme plutôt de droite*

Dans l'émergence de la modernité occidentale, l'Église catholique a aussi joué un rôle historique majeur, l'évolution ayant mené du césaropapisme à la lutte contre le Saint Empire germanique, puis au soutien à la formation des monarchies françaises et anglaises, et enfin à un ralliement au libéralisme ainsi qu'à la démocratie après s'y être opposée.

Du catholicisme, on peut saisir l'impact :

- ▲ comme organisation transnationale longtemps plus puissante que les États en gestation ;
- ▲ comme porteur d'une doctrine et d'un système de valeurs inspirant l'Occident ;
- ▲ comme patronnant des organisations séculières confessionnelles (écoles, hôpitaux) ;
- ▲ comme milieu socio-culturel, support du comportement des catholiques.

Dans le monde contemporain, les rapports État-religion ont été beaucoup analysés en France par les sociologues à travers les choix politiques déclarés des pratiquants et les comportements électoraux. Le catholicisme s'affirme plutôt de droite d'où cependant s'éloignent progressivement les fidèles depuis une vingtaine d'années. La propension aux activités militantes et associatives se dessine à la périphérie des partis démocrates chrétiens ou chrétiens sociaux en Allemagne, Autriche, Belgique, Italie, Pays-Bas, Amérique latine, où les catholiques marquent de leur label des centrales syndicales. Néanmoins, tandis qu'en Europe du nord, la dominante protestante est pourvue d'identités fortes, en Europe du sud catholique, l'affrontement droite-gauche se pose comme l'avatar du conflit entre cléricalisme et anticléricalisme. Les enfants de Mahomet ressentent moins ce problème.

2.5. *Un islam entreprenant*

Religion multiséculaire, l'islam, pluriel dans l'espace et dans le

temps, compte un milliard de fidèles environ. Quelques traits freinent ou entravent le processus de mondialisation des valeurs. Ainsi en est-il du monisme de la légitimité islamique : Allah n'a pas délégué aux hommes (prince ou juriste) la compétence d'élaborer ce qui est juste. Le prince doit se conformer à la *sharia* (loi divine) et protéger la communauté des croyants (*umma*). Par ailleurs, le discours politique de caractère autoritaire cherche à protéger la cité du chaos et de la sédition ; aussi le prince impie peut-il être combattu par la guerre sainte (*jihad*). Mais le monde musulman a été touché par des facteurs exogènes (importation de modèles politiques occidentaux) et endogènes (traditions quiétistes, soufis, confrériques, voire laïcisantes élaborées dans différents contextes intellectuels et politiques). En Iran, la division sexuelle sacralisée est pensée comme croisade contre le chaos moral de l'occidentalisation, produit par la dynastie des Pahlavi. Aux femmes désormais : la famille et le foyer ; aux hommes : la sphère politique, le travail et les affaires !

2.6. L'Asie aux violences contenues

Les cultures asiatiques ont tendance à dissocier les systèmes de pouvoir socialement structurés, fondés sur une dépendance, envers du paternalisme, et la sphère de l'individuel où responsabilité et richesse sont liées aux capacités et performances. Mais une religion prônant la non-violence, la rationalité et l'amitié, telle le bouddhisme, peut s'inscrire paradoxalement dans un fonctionnement du politique par la violence, au moins endémique, en ce qu'elle a à lutter, au Sri-Lanka par exemple, contre l'hindouisme tamoul. Même chose en Inde à propos des relations entre hindous, musulmans, sikhs et intouchables. Les droits religieux des sikhs se définissent en termes de droits politiques et le pluralisme se vit rarement dans l'entente cordiale.

Au Népal du XIII^e au XVII^e siècle, le roi reconnaissait comme en Inde la suprématie des brahmanes, mais le peuple influencé par le tantrisme lui attribuait des pouvoirs surhumains et religieux. Dans la Chine classique, les mandarins constituant la bureaucratie céleste étaient non seulement des administrateurs mais des agents du culte ; ils avaient pour vocation de structurer et d'organiser une société qui, en vertu du système de correspondance, se donnait pour le calque parfait du cosmos. Le roi y tenait un rôle religieux.



9. Et la religion dans la Chine moderne ?

«Jusqu'en 1949, quatre traditions religieuses principales se partageaient l'allégeance de la population chinoise : le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme et les religions populaires. Depuis l'avènement du socialisme en Chine, la complexion religieuse du pays a radicalement changé, les religions y ayant connu, dans ce qu'elles ont d'institutionnel, une éclipse presque totale, surtout à la suite de la révolution culturelle (1966-1976). Il faut cependant reconnaître que la désaffection religieuse avait commencé bien avant la libération de 1949, avec la chute de l'empire en 1911 et l'introduction en Chine de divers courants modernes tels que le scientisme, le démocratisme et le marxisme [...].

Qu'en est-il de la République populaire ? La Constitution garantit la liberté religieuse, mais elle garantit aussi le droit à l'athéisme et à la propagande antireligieuse. Cela n'est que l'aspect légal. Dans les faits, les religions institutionnelles, en tant qu'elles faisaient partie intégrante de l'ancienne société féodale, reçurent de plein fouet l'impact des politiques révolutionnaires, même s'il n'y eut pas de « persécution religieuse » proprement dite. Des dizaines de milliers de moines et de nonnes furent expulsés des monastères ; des milliers de monastères et de temples furent détruits, ainsi que leurs collections incomparables de livres et d'oeuvres d'art. Depuis la fin des années soixante-dix, le gouvernement chinois s'est montré beaucoup plus tolérant, permettant même la reconstruction, la restauration et la réouverture de nombreux temples et monastères, dont certains peuvent maintenant recevoir des

novices. Ces nouveaux développements sont strictement contrôlés par l'État par le truchement des diverses sociétés religieuses mises sur pied par le gouvernement (par exemple, la Société bouddhiste de la Chine). Il semble peu probable que les religions institutionnelles reprennent le rôle prépondérant qu'elles jouèrent jadis en Chine. Cependant, les religions populaires, surtout dans les campagnes perdurent.»

Charles Le Blanc, « Aspects du phénomène religieux en Chine »,

in Michel Clévenot (éd.), *L'État des religions dans le monde*,

Paris, La Découverte, 1987, p. 463 et 468

En République populaire de Chine, une différence fondamentale doit être établie entre le confucianisme institutionnalisé, donc contrôlable, et la religion populaire dont les réactions interfèrent avec les politiques étatiques. Là, les réorientations nouvelles vers la production familiale et de marché encouragent le culte des ancêtres et les rituels festifs de consommation, difficiles à maîtriser en ce qu'ils relèvent de couches religieuses plus anciennes. À Taïwan, des rivalités et compétitions entre temples pour la prééminence du culte de la déesse Ma Tsu ont exprimé récemment des dynamismes et contradictions sociopolitiques inter-communautaires qui les sous-tendent et qu'elles masquent.

Dans l'Asie centrale soviétique, l'État reconnaissait l'islam comme religion personnelle à condition qu'il n'empiète pas sur le domaine du pouvoir, et pourtant le mysticisme soufi s'y est posé comme mouvement à résonance politique.

3. Exemples africains de rapports religion-politique

Le cas de l'Afrique, continent de plus de cinquante États à l'histoire courte, mais diversifiés en tant qu'indépendants, vaut d'être développé dans la mesure où le christianisme et l'islam sont en progrès compétitif, et parce que des effervescences religieuses stimulent ou ralentissent des reconstructions politiques. En laissant de côté les interférences vécues entre religion et politique dans la vie des citoyens, nous examinerons seulement les rapports entre les confessions et les États.

3.1. Action de la religion sur la politique

L'influence du facteur religieux sur la vie politique en Afrique noire, depuis l'après-Seconde Guerre mondiale, on la saisit à travers la participation différentielle des religions à la lutte nationaliste, à leur aide à l'unification nationale, au façonnement des institutions politiques, au développement scolaire, sanitaire et social. Le pouvoir politique, quant à lui, a pu exploiter à son profit des sentiments religieux en terre d'islam notamment, en se présentant comme défenseur de la foi (Soudan, Mauritanie). Il a pu camoufler ses projets politiques sous un vocabulaire et des valeurs à teinte religieuse (Tanzanie), se servir des forces religieuses comme instruments de modernisation (Cameroun, Togo, Côte-d'Ivoire, Gabon, Zaïre).

Tandis que les animismes d'Afrique noire n'ont point pris part à la décolonisation par crainte que l'évolution politique ne bouleverse en même temps les structures sociales traditionnelles, l'islam sahélien et d'Afrique orientale, comme institution, foi et mœurs, a servi de refuge contre l'intrusion du colonisateur. Si les Églises chrétiennes n'ont pas pris en tant que telles une part active à la lutte nationaliste, du moins ne s'y sont-elles pas opposées, laissant fidèles et militants (des JAC, JOC, JEC entre autres), formés en leur sein, forger le destin de l'Afrique nouvelle. Elles ont, dès les indépendances, accéléré la poursuite de trois objectifs : la formation du clergé autochtone, la nationalisation des structures avec responsabilisation de l'épiscopat, la modification des modes d'action évangélistes et sociale.

Nulle part le rapport politique-religion n'est dicté par la tradition dans la mesure où l'État est neuf comme le sont beaucoup d'adhésions aussi bien à l'islam qu'au catholicisme ou aux Églises indépendantes. À la nouveauté du problème, il faut ajouter sa complexité. Impossible la plupart du temps de classer une jeune

nation ou une religion dans une typologie d'attitudes mutuelles constantes ! Un culte peut être en alternance l'instrument d'un pouvoir ou l'arme d'une contestation. Il se peut même que la haute Église légitime un pouvoir duquel le peuple indocile se distancie. La plupart du temps, entre politique et religion se mélangent les attitudes d'implication et d'autonomie.

Sauf au Nord Nigeria et à Madagascar, il est rare que la problématique du politique soit accaparée par le discours religieux. Au Togo, au Kenya, au Cameroun, la mobilisation nationaliste n'interfère pas directement avec le problème des identités religieuses. Au Tchad, au Soudan, en Éthiopie, au Liberia, en Ouganda, les clivages entre combattants correspondent en grande partie à des clivages religieux. Au Zaïre, comme en bien d'autres pays, la religion catholique a miné l'absolutisme présidentiel en fournissant des lieux d'expression et d'identité, en offrant le dérivatif du symbolique pour lutter contre l'emprise étatique formelle. Au Kenya qui avait voulu supprimer le secret du vote de 1986 à 1990, la légitimité populaire et l'autorité morale des diverses Églises ont permis à celles-ci d'exprimer les mécontentements populaires que le politique voulait museler.

Un peu partout, les innovations religieuses agissent sur la recomposition de l'espace politique tout autant qu'économique. Le catholicisme et le protestantisme continuent d'instiller de nouvelles valeurs économiques et sociales modernistes. La plupart des religions de l'Afrique actuelle ne sont-elles pas d'ailleurs les matrices de la modernité étatique parce qu'elles agissent en opérateurs économiques et parce qu'elles créent des espaces de liberté au sein d'autoritarismes politiques ? On peut se demander si le relatif redressement de l'économie ghanéenne sous Jerry Rawlings ne tiendrait pas en partie à l'effervescence religieuse du pays.

3.2. Action de la politique sur la religion

Comme la religion travaille sur la société, l'État travaille sur la religion. Il cherche à créer des réseaux d'alliance avec les autorités religieuses afin de renforcer sa légitimité. Mais les attitudes oscillent de la tolérance à l'opposition. En Zambie, au Sénégal, en Côte d'Ivoire, au Cameroun, ou au Kenya, évêques et imams constituent les partenaires estimés des hommes politiques et les régimes sont

habiles à coopter des hiérarchies religieuses au service de leur dessein, ce qui n'évite pas toute friction à propos d'éducation, de santé, d'humanitaire. Au Zaïre, le président Mobutu inquiéta les catholiques qui refusaient son absolutisme et par contre officialisa en 1971 le kimbanguisme qui le soutenait. En Guinée et au Mozambique, Sékou Touré et Samora Machel surveillèrent étroitement et réprimèrent les tendances des Églises chrétiennes à critiquer le régime.

Parfois, aux essais de captation de la religion par le pouvoir, des groupes religieux répondent par un refus d'engagement. Des incidents se sont produits par exemple en Zambie (1964) de la part des fidèles de la prophétesse Alice Lenshina. Parfois, plus les chefs d'Église se compromettent avec le pouvoir, plus leurs fidèles les critiquent violemment (cas de Mgr Dosseh au Togo). L'intégration du religieux au politique peut aussi passer par l'institutionnalisation de la représentativité de quelques Églises indépendantes sans structures centralisées. Tactique instrumentale aussi de la part des politiques que la constitution de clientèles à partir d'allégeances religieuses !

Collusion, tolérance, accord tactique, refus de compromission, opposition, voilà bien un éventail d'attitudes que Gustav Mensching a demandé de considérer en Europe. Mais la transposition de ces schémas mérite d'être nuancée en raison du contexte spécifique à l'Afrique qu'on peut résumer de la sorte :

- ▲ Dans une Afrique profondément déiste, la laïcité n'a qu'une moindre prise ;
- ▲ Il n'est point d'Église à caractère national marqué sauf dans les Républiques islamiques ;
- ▲ Les États reconnaissent le rôle des institutions religieuses dans l'espace public de développement ;
- ▲ Le pluralisme religieux est généralement accepté, même si une confession apparaît démographiquement dominante (islam en Guinée, christianisme au Bénin) ;
- ▲ La valorisation sociale et culturelle du religieux non traditionnel suit une courbe actuellement ascendante tandis que sont en déclin les religions villageoises et ethniques ;
- ▲ L'individualisme religieux, tel qu'il existe en Europe, ne se rencontre guère dans une Afrique où importe tant la socialité ;
- ▲ Les hommes politiques ont tendance à pallier l'insécurité

de leur situation et à conjurer les inimitiés par recours à des pratiques parareligieuses et magiques : accusations de sorcellerie dans les milieux gouvernementaux, sacrifices d'animaux qu'opèrent ou commandent de hautes personnalités avant des élections ou des trains de nomination ministérielle, appui que prennent sur les devins et marabouts beaucoup de chefs d'État, cultes politiques autour de paranoïaques du pouvoir.

Ce qui pose surtout problème au sociologue, c'est le constat et l'étude des raisons de l'effervescence religieuse du continent dont on se demandera quel impact elle peut avoir sur le politique. Mais nous nous limiterons ici à évoquer l'actualité des engagements religieux dans la reconnaissance d'un pluralisme démocratique.

3.3. Religion et transition démocratique

En Afrique noire, le pluralisme des partis conduit à plus de tensions que n'en suscite le pluralisme des religions au sein d'un État. Au Rwanda et au Burundi, l'ethnisation des enjeux a secoué l'Église chrétienne tout autant que les pouvoirs civils. En Somalie, le multipartisme a sombré dans la violence et non dans la démocratie. Les islamistes reprochent aux soufis leurs pratiques cultuelles et leurs croyances peu orthodoxes. Ils les accusent d'avoir accepté l'État laïque en s'étant tenu à l'écart de la politique. Ils condamnent les nationalistes qui ont, du temps de Siyad Barré, séparé l'islam de l'État et conduit au chaos. Ils vouent à l'enfer les clanistes armés qui utilisent un système pré-islamique à des fins d'accession au pouvoir. Et toutes ces tendances diverses de se déchirer avant, peut-être, l'instauration d'une dictature islamique. Au Soudan, c'est l'islam arabe qui affirme son impérialisme en dominant les citoyens estimés de seconde zone du sud catholique et animiste.

Au Kenya, cohabitent dans un État qui garantit le respect des valeurs chrétiennes, différentes Églises, notamment évangélique soutenue par un fidèle de poids : le président Arap Moï, presbytérienne et méthodiste tentées par le pentecôtisme, anglicane plus pragmatique que théologienne, catholique, la première en nombre de fidèles et dont la centralisation favorise les négociations avec le pouvoir.

Au Bénin, même si le rôle de Mgr de Souza dans la Conférence nationale, puis dans la conversion du président Mathieu Kérékou a été décisif, l'Église catholique n'a eu qu'une action politique limitée

et tardive. La revitalisation du monde vodun tentée par Nicéphore Soglo a permis à ce chef de l'État de trouver un seul interlocuteur parmi les prêtres traditionnels vodun, de retirer des bénéfices électoraux et de rationaliser partiellement le champ religieux.

Au Cameroun, les Églises protestantes, qui avaient formé beaucoup de syndicalistes et de nationalistes, et qui ont presque autant de fidèles que le catholicisme, sont incomparablement moins présentes que celui-ci sur la scène publique : question de formation supérieure des prêtres par rapport aux pasteurs notamment anglophones et bamiléké, de dispersion et parfois d'ethnisation des Églises protestantes au consensus difficile, de repos politique d'une Église protégée par un notable, ou de neutralisme politique prêché par l'Église adventiste.

Au Congo, la Conférence nationale préluant à la démocratisation a bien été présidée par Mgr Kombo, mais elle a été vécue comme un exorcisme contre le Satan marxiste Sassou N'Guesso, sans jugement de crimes mais seulement « lavement des mains ». Les élections de 1992 qui mènent au pouvoir Pascal Lissouba mettent en crise le champ religieux chrétien, et l'envoûtement par les démons de la politique ou par la sorcellerie semble se prolonger.

En Zambie, la transition démocratique paraît avoir fonctionné idéalement, les Églises chrétiennes, sans trop de heurts, ayant réussi à former des agents pour l'encadrement du vote et à socialiser par apprentissage du jeu politique.

En Tanzanie, il y a bien eu des mobilisations populistes musulmanes, mais l'islam est peu homogène ; les musulmans fortunés ne sauraient entraîner les pauvres ; le clivage arabe-exploiteur/africain-esclave a laissé des traces ; le conformisme clientéliste ne pousse pas à la contestation politique, même si en 1993 quelques commandos musulmans s'en sont pris aux charcuteries chrétiennes de Dar es-Salam. Mais le discours des vieux de l'islam a encore peu de prise sur les jeunes.

En bref, le politique n'accapare les ressources religieuses que lorsqu'il le juge bon et en a le talent. La contestation d'une dictature ne se produit que lorsque l'élite au pouvoir favorise ostensiblement une seule confession. En dépit d'actions ponctuelles, l'Église catholique, qui a éduqué une élite de qualité présente dans les hautes sphères de l'État, a pris une attitude plutôt prudente et attentiste à l'égard des résultats de la démocratisation. Quant à l'islam, il revendique sans fondamentalisme notoire, sauf Soudan et nord Nigeria, une confessionnalisation de l'État.

3.4. *Nationalisme et religion*

Au terme de cette réflexion, on s'interrogera sur un phénomène tout à fait significatif quant à notre propos : les relations entre nationalisme et religion dans l'histoire moderne et contemporaine, n'incluant pas seulement les liens existants entre revendications d'identités politiques et revendications d'autonomie religieuse.

Il a été dit maintes fois que les schismes protestants comportaient une coloration nationale. Le luthéranisme se sépare de Rome (Los von Rom) pour revenir aux origines évangéliques du christianisme, mais aussi pour affirmer une culture allemande libérée du carcan politico-religieux du Saint Empire. En Hollande, le sursaut contre la domination espagnole s'est doublé d'un mouvement pour l'authenticité chrétienne calviniste. En Angleterre, Henri VIII et Elisabeth 1^{re} font triompher une forme nationalisée de christianisme : l'anglicanisme. En Amérique du nord, la conquête de la Terre promise, nouvelle Jérusalem, et la référence biblique servent au XVIII^e siècle de fondement idéologique à la nation américaine. Même dans les pays fidèles à Rome, où la Contre-réforme amène la luxuriance du baroque, l'Église est divisée entre une tendance nationale (en Autriche, en Espagne et en France gallicane) et une tendance ultramontaine appelée césaro-papisme.

Même si le Vatican, aux XIX^e et XX^e siècles, a été soucieux de ne pas dresser les nations catholiques les unes contre les autres, il faut reconnaître que les Églises sont étroitement liées en raison de leur origine et de leurs statuts. La sécession Belgique-Pays-Bas s'est en grande partie opérée pour des problèmes d'appartenance catholique ou calviniste. Après la Seconde Guerre mondiale, Israël serait-il né sans une composante religieuse essentielle ? Dans ce dernier demi-siècle, le clergé polonais a mis son influence morale au service de la cause nationale. En Iran, on sait l'action des ayatollahs shiites.

Même s'il se proclame libéral, le nationalisme est conservateur une fois obtenue l'indépendance, et prend appui sur la religion majoritaire dans le pays : catholicisme aux Philippines, islam au Soudan et au Pakistan, bouddhisme en Birmanie et en Thaïlande. Le particularisme ethnico-religieux vient de conduire au démembrement de l'ex-Yougoslavie. Entre les particularismes et l'horizon polyethnique de l'État-nation, il existe bien une tension permanente. Toutefois, la corrélation religion-politique doit être nuancée.

Il est vrai que la réforme luthérienne a fortement touché les pays de langue allemande, néanmoins la nation du XIX^e siècle inclut la catholique Bavière, même si le processus d'unification a été freiné par cette division entre États protestants (nord et est) et catholiques (ouest et sud). En Suisse, l'unité politique s'est réalisée en dépit du partage catholique/protestant sur la base idéologico-territoriale de la montagne alpine, avec cristallisation du patriotisme helvétique sur la figure du héros profane Guillaume Tell et sur des idéaux de pureté et de vertu, par opposition à la nation française dite corrompue par sa vie de cour. En Italie, on a remarqué un transfert de l'amour de Dieu vers la force morale que représente non plus la *nazione culturale* mais la *nazione territoriale*.

Saurait-on extrapoler à partir de quelques cas ? Le principe de laïcité n'a-t-il pas gagné la plupart des États de la planète ? Le politique ne s'est-il pas émancipé par rapport aux légitimations religieuses au point tel que, dans les nations modernes, la conception du lien social dans un espace public de droits et de devoirs soit plus politique que religieuse ? Point de réponse décisive à moins de connaître par divination le sens de l'histoire !

- ▲ Tout pouvoir tend à se sacraliser pour fonder sa transcendance et se légitimer.
- ▲ Un système politique cherche généralement à récupérer à son profit la religion ambiante entendue comme culture dominante.
- ▲ Si l'Asie dissocie la sphère du pouvoir et celle de la responsabilité individuelle, l'organisation sociale subit néanmoins fortement la marque du religieux. L'Afrique, elle, crée plutôt des réseaux d'alliance entre État et religions monothéistes, les divers christianismes agissant récemment en faveur d'une plus large démocratisation.

Chapitre 8

Les liturgies politiques

- ▲ Dégager le pourquoi et le comment des mises en scène du politique appuyées sur des mythes et idéologies.
- ▲ Identifier les structures, les fonctions, la symbolique et la dynamique des rituels politiques.
- ▲ Présenter le cérémonial par lequel les pouvoirs local et global affichent des identités et claiionnent leur existence aux champs d'honneurs.

Le pouvoir se donne en spectacle. Il entretient son image fascinante et redoutable par des célébrations qui l'auréolent de sacralité. Pour afficher une identité, mobiliser une collectivité, développer un loyalisme, il n'est pas de régime qui n'ait recours à des rites, au sommet de l'État certes, mais aussi au niveau de ce qu'on pourrait appeler la chefferie locale : maire en écharpe tricolore pour inaugurer, par cisailage symbolique d'un ruban, l'ouverture d'une partie d'autoroute ; roi des Bamoum au Cameroun, tel Njoya recevant cérémoniellement les anciens pour faire écrire sur-le-champ les coutumes du pays par des greffiers. Les rites politiques sont à concevoir comme variables selon les cultures, différents selon les temps (petit coucher du Roi-Soleil ou grand coucher de Robespierre sous la guillotine), selon les lieux (Élysée d'à-côté ou Empire du Soleil Levant), selon la psychologie des protagonistes (De Gaulle, Mitterrand, Chirac), selon les circonstances (réception de l'ambassadeur d'un grand pays qui présente ses lettres de créances, ou réception d'une association au ministère des Banlieues), selon les urgences, les situations de guerre ou de paix, les coutumes, etc. Et ceci dans toutes les sociétés, même traditionnelles.

1. Des mises en scène

1.1. La ritualisation du politique

Comme l'entropie guette l'ordre, de nombreux rituels dans les sociétés tribales quasi disparues ont pour but :

- ▲ de lutter contre l'usure, par exemple en jouant le désordre pour rétablir l'ordre (rituels de rébellion) ;
- ▲ d'introniser un nouveau chef afin de rajeunir les rapports sociaux (rituels d'investiture) ;
- ▲ d'expulser du royaume la maladie et les catastrophes naturelles (rituels de purification) ;
- ▲ de réinfuser dans la communauté le pouvoir mystique qu'elle tient du monde des ancêtres (rituels de prière et de sacrifice) ;
- ▲ d'intégrer davantage la communauté par un lien mémoriel transcendant les intérêts et les conflits (rituels de commémoration).

Chez les Indiens des Plaines d'Amérique du nord, la danse du Soleil durant deux semaines réunit chaque année les tribus dans une ambiance d'exaltation et de communion maximale. Pendant cette période, les chefs se réunissent et prennent des décisions.

Les processus d'inversion, la manipulation sorcière du désordre, le jeu de la dérision par le bouffon, Georges Balandier et Max Gluckman les ont finement décrits. Souvent la période de vacance du pouvoir fait surgir des peurs, des violences, des dérèglements, comme si la justice mourait avec le roi. Chez les Agni de Côte d'Ivoire, les captifs de cour assument alors temporairement une parodie de pouvoir outrancier, une royauté de moquerie symbolisant l'excès et la mise à l'envers de l'ordre.

Ces rites, aussi bien de rappel d'heures glorieuses que d'évitement de malheurs possibles, aussi bien de liesse que d'affliction, mettent en scène le pouvoir dans une dramatisation grandiose. Tout en accentuant la distance entre le souverain et le peuple, ils rappellent l'origine sacrée du pouvoir et renouvellent l'appui du pouvoir sur le sacré en le remontant symboliquement à ses origines. Les rites d'intronisation tout particulièrement chez les Shilluk, Mossi, Swazi d'Afrique, déploient une riche symbolique de correspondances entre les éléments naturels (soleil, végétation), la territorialité (parcours du royaume mossi par étapes en mimant une reconquête) et les

groupes sociaux (nobles, captifs, artisans). Rituel et action politique contribuent tous deux à imposer la conformité à un ordre global, condition de toute vie et de toute existence sociale.

Si le politique est ritualisé, c'est que le rite représente l'attitude fondamentale par laquelle quelqu'un se reconnaît comme inférieur face à la manifestation d'une puissance. Côté puissance qui se manifeste, le rite est le moyen théâtral d'accréditer sa supériorité et donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de prééminence, de richesse, de réalisations imaginaires dont l'inférieur est frustré, ce qui permet de contraindre sans violence réelle en créant l'aspiration à un état supérieur.

La mise en scène d'un pouvoir facilite l'exercice de la domination, réactive la déférence et la crainte à l'égard de ce pouvoir, renforce chez les puissants leurs capacités de gestion des conflits d'intérêts, d'aspirations ou de valeurs. Mais l'ostentation doit se doubler d'une répétition des signifiants pour être efficace. D'où ces rites, cérémonies et règles protocolaires qui focalisent l'attention vers une scène centrale, chacun ayant selon son statut une place assignée dans l'espace, le spectateur se tenant à distance des protagonistes. Les exemples abondent (déploiement d'honneurs militaires lors d'une fête nationale, intervention télévisée du chef de l'État, meeting de remobilisation au sein d'un parti, commémoration d'événements tragiques le 11 novembre ou le Jour des Déportés) dans lesquels l'imagination est canalisée par tout un système de représentations et l'émotion avivée par la qualité des participants, la valeur des prises de parole, le choix des lieux, l'exaltation communautaire (nation ou groupe politique) aux codes spécifiques.

Les liturgies politiques se développent-elles comme des palliatifs à la sécularisation et à la laïcisation ? Rien ne le prouve, malgré ce qu'incite à penser la conjoncture actuelle. Au Bénin ou au Zaïre, les rites religieux et politiques ont eu un essor simultané. À travers l'histoire, il est constaté que les liturgies politiques trouvent leur terrain d'élection dans le césarisme, le jacobinisme, les totalitarismes, alors que les humus démocratiques n'exaltent guère les ferveurs nationales. De droite ou de gauche, les célébrations politiques disant la fidélité à l'histoire et la différence culturelle, donnent un sens à notre être comme le fait la religion. Seules religion et patrie d'ailleurs peuvent justifier le sacrifice suprême : gloire du martyr ou du mort au champ d'honneur. Comme Jean-Jacques Rousseau consacre le dernier chapitre de son *Contrat social* à « la religion civile », Raymond Aron utilise le terme de « religion séculière », Phillip Hammond celui de « religion civique », pour souligner la part de sacralisation présente dans le politique, et

Ronald Kimberley distingue à la suite de Robert Bellah la religion politique des régimes autoritaires, de la religion civile des régimes démocratiques. Dans tous les cas, il s'agit de religion au sens purement analogique.

1.2. *Des mythes modernes*

Appuyé sur la force de mythification des médias et sur nos fantasmes idéologiques (mythe de l'État-Providence, du grand soir, du développement, du sauveur de la Nation, de la rédemption des peuples opprimés...), le supra-humain prend parfois consistance dans une force collective impersonnelle, la Nation par exemple, mais aussi dans un homme : héros révolutionnaire providentiel (Lénine, Che Guevara, Nkrumah), empereur ou despote, qui obtient une légitimation par son charisme et par l'appui d'une « église » combattante et militante.

Si le mythe, en tant qu'histoire dramatique et paradigmatique, a valeur prescriptive de l'ordre social dans les sociétés de la tradition, on notera que, pour les sociétés modernes, sa traduction peu historiée en images et très théorisée en idéologie proclame aussi un devoir-être, mais selon un ordre refabrique, radicalement négateur des tensions, crises et malfaçons du présent. Il se dit plus sur le mode de l'espérance et de l'imminence que sur celui de la profondeur temporelle des origines.

Par rapport aux mythes de fondation qui servent de charte aux sociétés dites improprement primitives, les mythes modernes de mutation (Grève générale, Révolution, Progrès) apparaissent plus éphémères et plus fragmentés, conduisant par exemple à une grande diversité de socialismes utopiques ou non. Tout en mettant en exergue la collectivité : *ein Volk*, la classe prolétarienne, ou la nation élue, ils soulignent parfois l'action décisive du Sauveur : *mein Führer*, Lénine ou Washington, et se construisent un panthéon de grands hommes. L'espérance d'un âge d'or (société sans classe, monde sans pollution) se fonde sur la vision idyllique d'un paradis terrestre initial (communauté primitive, ruralisme paisible à la Hésiode ou à la Virgile).

À l'horizon des mythes modernes, toujours l'utopie ! Contre l'angoisse et la peur : la sécurité de l'Icarie de Cabet. Contre la misère et le dénuement : l'Eldorado américain ou le pays de

Cocagne des magasins d'État. Contre la propriété et le vol : la redistribution des terres et le Kolkhoze. Contre la solitude de l'individu malchanceux : le travail collectif dans la joie.

On pourrait allonger sans fin la liste ou la typologie des mythes modernes sans les épuiser. Raoul Girardet, par exemple, examine quatre mythes fondamentaux des deux derniers siècles : les conspirations juive, jésuitique et maçonnique ; le chef providentiel : Bonaparte, Pétain ou De Gaulle ; l'âge d'or perdu ou à reconquérir ; l'unité de la Nation, de la Patrie, du Peuple (*Mythes et mythologies politiques*, 1986). André Reszler parle des mythes du Progrès, de la Décadence, du Renouveau, des héros charismatiques, etc. (*Mythes politiques modernes*, 1981). L'exercice d'analyse est passionnant et révélateur de la résurrection dans l'actualité, sous diverses formes, des images enfouies en notre psychè.

Tous ces mythes germent et se développent sur des terrains critiques qu'avec raison Jean-Pierre Sironneau compare aux situations d'engendrement des messianismes : une société en déséquilibre, perturbée dans son fonctionnement ou agressée de l'extérieur ; des frustrations très fortes génératrices d'angoisse ; l'existence d'une structure mythique millénaire comportant les thèmes de la régénération et du salut ; la présence d'un leader charismatique.

1.3. Affirmation de l'ordre et conjuration du désordre

À l'instar de toute religion qui se propose à la fois comme un système d'explication de l'homme et de l'univers et comme un système d'action organisé en vue de remédier à ce qu'a d'imprévisible, de capricieux et d'accidentellement tragique la vie sociale et individuelle, le politique, qui comporte clivages, tensions, conflits, guerres, tend à s'élaborer autour de croyances en des valeurs fondamentales que le militantisme veut absolutiser : patrie, parti, révolution, humanité, paix ou république, et qui réclament dévouement, solidarité, sacrifice. Plus le politique ressent la fragilité en son intérieur et l'insécurité en ses entours, plus il se barde d'interdits, plus il énonce cérémoniellement ses principes et ses codes d'action, plus il réclame des citoyens des signes extérieurs, répétitifs, ritualisés, d'allégeance et d'intégration sociale. Si certains rites semblent n'avoir aucune incidence directe sur l'intégration globale des personnes, du moins énoncent-ils l'intégration des normes entre elles, comme cela se passe lors de l'évocation par la

Cour Suprême des États-Unis des principes constitutionnels du gouvernement qu'on vient de constituer.

La cérémonie civile célèbre le plus souvent l'ordre instauré ou à instaurer. Elle vise à montrer l'existence d'une communauté ou à la créer. Beaucoup de commémorations, comme l'anniversaire de la formation d'un parti unique en Afrique ou de l'avènement au pouvoir de tel président, servent de source de stabilité sociale. Légitimé par les élections, le pouvoir du Président Mitterrand a cherché à se sacraliser par un contact personnel et solennel du chef de l'État avec les grandes figures de la patrie, dans la crypte du Panthéon en 1981. Les cérémonies du couronnement de la Reine d'Angleterre en 1952 ont eu pour fonction de réénoncer des valeurs morales qui soudent non seulement la Grande-Bretagne, mais la grande famille du Commonwealth.

Exprimant par métonymie et métaphore l'ordre social, le ritualisme sert à le préserver et à canaliser des crises potentielles. Le *Trooping the Colour*, le 2 juin à Londres, dit la même chose qu'un certain défilé, sur les Champs-Élysées, de soutien au Général de Gaulle en 1968. Une parade de l'armée, le 14 juillet à Paris, est à la fois information idéologique et affirmation d'une force.

Mais parfois l'intégration au niveau des groupes de pression à l'intérieur de la Nation joue contre l'intégration globale. En Ulster, l'Orange Day célèbre seulement l'anniversaire de la domination des protestants sur les catholiques. Lors de la fête de l'Humanité à la Courneuve, le déploiement de forces, la symbolique rituelle et la teneur des discours agissent au bénéfice d'une fraction sociale.

Dans *La Commémoration en France* (1987), Gérard Namer interprète les vives compétitions entre le Général de Gaulle et le parti communiste pour mettre en place, du 26 août 1944 au 11 novembre 1945, une mémoire collective, au moment où un vide institutionnel appelle la liturgie de la commémoration pour donner un nouveau sens à l'histoire. Aux thèmes de la fiction historique gaulliste : France éternelle, armée éternelle, guerre de trente ans de 1914 à 1944, s'oppose la fiction historique communiste : résistance intérieure, fille de Valmy et de la Révolution française, peuple en armes sous la direction du parti des prolétaires. Et les liturgies de se succéder dans un camp et dans l'autre pour tirer à soi la couverture. Mais De Gaulle nomme Maurice Thorez ministre. Le 14 juillet 1945, l'armée et la résistance, De Gaulle et le parti communiste, les héros et la nation, partagent la vedette. Le 11 novembre, au Mont-Valérien sanctuarisé, De Gaulle assure enfin le triomphe symbolique

de la mise en place d'une mémoire collective gaulliste sur la résistance et la guerre, qui a pour verso l'oubli des collaborateurs, des volontaires du STO, du régime de Vichy, de la défaite...

Quant aux dégâts de la mort, c'est encore par la ritualisation que les vivants les assument en les insérant dans un corps de certitudes. Lénine embaumé a son Mausolée, Andropov son cercueil capitonné de soie rouge. L'Allemagne hitlérienne a son culte des morts associé à celui du sang. Aux États-Unis, le *Memorial Day*, comme notre 11 novembre, est une fête institutionnalisée d'hommage aux morts représentant une nation puissante faite de plus de morts que de vivants. Que la mort demeure terrible aux vivants, l'assassinat à Dallas de John Kennedy, le 22 novembre 1963, l'énonce fort, qui suscite une réaction d'effroi et d'insécurité d'autant plus intense que le Président avait un rôle symbolique central de représentation des valeurs démocratiques auxquelles se rattachent beaucoup de populations du globe. L'insécurité du chef représente l'insécurité du peuple, et sa mort hurle le péril possible des démocraties. D'où le faste du rituel funéraire.

En 1970 à la mort du Général de Gaulle, Le Monde parle de « deuil planétaire ». En 1994, des scènes de vibrante ferveur populaire marquent les obsèques de Kim il Sung en Corée du Nord. En 1996, on évoque le miracle de feu le président François Mitterrand qui a survécu quinze ans à une pathologie bien plus rapidement fatale à qui n'est pas un « monstre sacré ».

Plus grand péril encore que celui d'une guerre ! Le mouvement pacifiste international, bien que non institutionnalisé, tente de donner force au sentiment populaire en ritualisant l'opposition à l'insécurité collective par des sit-in, jeûnes idéologiques, cortèges, slogans, chaînes humaines entre ambassades. Durant la guerre du Vietnam, ont eu lieu à New York des manifestations de jeunes qui, couchés par terre, exprimaient leur horreur de la mort dans les boues lointaines de l'Asie. Saisissants aussi les lancers de ballons, signes de vie et d'espoir !

Et si l'écologisme se ritualise comme au Larzac ou près des centrales nucléaires, ne serait-ce pas parce qu'il rencontre une certaine pensée religieuse : non-sens des projets mondains, artificialité de la vie urbaine, vision catastrophique du monde, autant de maux que l'on conjure par l'ascèse d'une vie frugale et communautaire, séparée du monde où règnent les lois d'une économie d'abondance corruptrice ?

Conjurer les forces de l'adversité, le désordre des divisions sociales, les souillures du passé, la mort en s'attaquant à ses risques,

voilà bien l'un des objectifs importants des liturgies politiques : objectif large qui peut se traduire par des rites aux formes et contenus variables à travers l'histoire d'un même peuple.

2. Structures et fonctions

Par-delà la variété des rites politiques, il est possible de dégager quelques constantes interprétatives. Pour ce faire, nous procéderons d'abord à des analyses structurales et fonctionnelles, puis symboliques et dynamiques, utilisables en d'autres cadres, religieux ou non, comme nous l'avons montré dans *Les Rites profanes* (1995) et dans *Socio-anthropologie des religions* (1997).

2.1. Analyse structurelle d'un rite électoral

Si la littérature historique et sociologique abonde à propos des commémorations, elle demeure réduite en ce qui concerne le rite des élections (campagne et vote). En prenant pour exemple une élection municipale, je propose la grille méthodologique suivante utile pour cerner les divers aspects de la structure d'un rite, notamment politique.

2.1.1. La structure temporelle de l'action

La démarche consiste à découper le rituel en phases, épisodes et sous-unités qui correspondent à l'aménagement d'activités, étant entendu qu'un rituel global, la campagne électorale, comporte des rites élémentaires tels que des réunions de stratégie et de propagande, des collages d'affiche, des permanences de partis, du porte-à-porte, etc. Le vote lui-même peut être considéré comme un ritème, pour parler comme Lévi-Strauss. La campagne électorale, activité épisodique de participation à des affrontements politiques, est légalement périodisée tous les six ans pour les municipales en France, tous les sept ans pour les présidentielles.

2.1.2. La structure des rôles

L'attention se porte ici sur la position des acteurs et leurs conduites dans une mise en scène plus ou moins théâtralisée de leurs statuts et rôles en des situations d'interactions. On observe ainsi :

- ▲ une hiérarchisation entre acteurs, notamment professionnels de la politique, avec préséance selon leur rang, et citoyens actifs d'un moment (états-majors locaux et militants) ;
- ▲ des rapports du maire en place et des postulants avec les élus, les membres d'associations, les habitants d'un quartier ;
- ▲ une démarcation des concurrents potentiels qui convoitent les suffrages ;
- ▲ une distribution circonstancielle des tâches : comité de campagne, cellule de travail, responsable de quartier, équipe d'installateurs... ;
- ▲ dans les réunions, une séparation entre émetteurs de paroles légitimes, questionneurs, opposants, non-intervenants.

2.1.3. La structure des valeurs et des fins

Dans un langage direct ou allusif s'expriment les choix primordiaux d'une société, soit affirmation d'un certain ordre, soit modèle idéologique, soit aspiration à réaliser. Par exemple dans les élections : perpétuation de la démocratie représentative avec réassurance d'un type d'ordre politique ; croyance des gouvernés en la légitimité des gouvernants (le rite produit un surcroît de légitimité) et en la puissance régulatrice du politique ; prestige de ceux auxquels on reconnaît une compétence technique et relationnelle, une légitimité et un dévouement à la commune ; retranscription des enjeux sociaux en enjeux politiques : nouvelles crèches, nouvelles routes...

2.1.4. La structure des moyens

La structure téléologique des fins et des valeurs implique l'emploi de moyens ordonnés pour les réaliser, encore que la fin ne soit pas toujours le principe d'où l'on déduit le moyen et que la disposition de certains moyens puisse inciter à se donner certaines fins. Dans tous les cas, il s'agit à la fois de moyens réels et de moyens symboliques répondant à une stratégie de présence et d'efficacité au sein du périmètre politique concerné : temps planifié des réunions dans les quelques semaines de la campagne électorale, lieux précis pour contacter les électeurs potentiels : salle polyvalente, école ou gymnase ; mise en scène avec tribune, tables, tapis vert, micros, symétrie de l'aménagement de la salle ; appareil informatif à visée conative : tracts, bulletins, programmes, journaux électoraux, photographies sur affiches, panneaux publicitaires, haut-parleurs sillonnant la ville, lettre du maire, film sur ses réalisations, affichage électronique ou logo, sans parler des objets, gestes, paroles et attitudes significatives des groupes prétendant à l'élection.

2.1 .5. La structure des communications

Le rite se présente comme système de stockage de l'information et comme système de transmission de messages visant, dans ce contexte, à entraîner la conviction et le choix électoral. On tentera de définir qui communique, à qui, dans quel ordre, à quel moment, selon quelle teneur et quelle forme de message, avec quels bruitages et distorsions dans le phénomène de transmission, entraînant quelles polémiques. On examinera donc : les contenus : programmes, objectifs, slogans de consensus et d'avenir meilleur ; les discours concurrents sur la politique comportant des échanges verbaux avec des intervenants secondaires ou des adversaires ; dans les réunions : les mots d'ouverture et de clôture par le responsable de la réunion, l'ordre du jour, la monopolisation partielle de la parole par quelque leader, le chronométrage éventuel des temps de parole ; la force expressive, phatique, conative, esthétique des communications et l'encodage métalinguistique du message gestuel, musical ou rythmé ; l'évolution des opinions en fonction de ces divers facteurs car les structures rituelles subissent l'action d'antistructures perturbatrices.

2.2. À quoi servent les rites politiques ?

Cet aperçu d'ordre heuristique (de quelle manière décomposer un ensemble rituel ?) ne sert souvent que de postlude à une question primordiale à laquelle nul n'échappe (même s'il en a contre le fonctionnalisme) : à quoi servent les rites politiques ? Signalons cinq fonctions principales, tout en puisant nos exemples de préférence dans le Tiers Monde.

2.2.1. Intégration

On sait combien Durkheim insiste sur la vertu consensuelle des rites, qui rassemblent, agrègent, instituent une interdépendance des individus dans une même communauté. Par l'adoption de règles et de rôles, dans le cadre d'un ordre qu'il exprime, le rite renforce le lien social intégrateur, l'intégration étant saisie sous quatre angles :

- ▲ la mise en évidence de la cohérence et de l'enracinement des normes d'une communauté ;
- ▲ la réaffirmation expressive du consensus sur les valeurs morales constituant le groupe ;
- ▲ les mécanismes de motivation et de mobilisation active autour de buts communs ;
- ▲ l'unification symbolique d'une communauté par son rassemblement périodique.

Mais il importe de ne pas sélectionner les seuls exemples qui témoignent d'un renforcement de l'intégration par une hégémonie idéologique ou par la conformité à des modèles culturels. Lors de la fête du travail du 1er mai s'est parfois exprimée l'hostilité des travailleurs à l'égard d'une politique gouvernementale. Sous l'effet d'un chauvinisme national ou local, des finales de coupes de football ont dégénéré en hostilités violentes. Que d'actions directes (grèves, défilés, négociations, manifestations de femmes ou de noirs ou d'homosexuels au carrefour de la Démocratie de Porto Alegre au Sud Brésil), qui ont un aspect ritualisé et symbolique, proclament l'opposition aux valeurs des dominants sinon aux valeurs dominantes. Par ailleurs, dans beaucoup de pays du Tiers Monde, la participation extérieure aux cérémonies officielles n'implique pas nécessairement une adhésion profonde à l'idéologie, sinon comment expliquer que le lendemain d'un changement de régime au Mali après Modibo Kéita, ou en Guinée après Sékou Touré, on ait pu exprimer le contraire de ce qu'on disait la veille.

Dans des pays où l'unité nationale demeure fragile en raison de diversités ethniques, des intérêts divergents de couches sociales ou de groupes de pression à caractère économique, beaucoup de cérémonies laïques tendent à exagérer l'aspect de coopération pour un bénéfice commun, à théâtraliser, en se servant des médias comme amplificateur, l'effort collectif dans une juxtaposition de symboles, afin de donner une apparence d'unité à des gens sans profonde interaction entre eux.

Même si le rite séculier opère une intégration, il ne la produit pas partout de la même façon ni en fonction des mêmes valeurs, comme Roberto da Matta l'a montré en comparant le Carnaval brésilien qui exprime l'extrême limite de la licence et de l'informel, à l'anniversaire de l'Indépendance brésilienne qui se situe aux limites de la contrainte et du formel. Tandis que les fêtes de l'Indépendance disent le renforcement des hiérarchies, le Carnaval évoque la dissolution temporaire du système social et l'inversion, mais limitées et effacées en quelques jours par le retour à l'ordre religieux rigide du carême ; tandis que les fêtes de l'Indépendance attirent l'attention sur les principaux aspects politiques de la structure sociale, le Carnaval apparaît comme un temps de détente de la moralité (mais avec respect de certains codes dans les danses, chants et parures vestimentaires) ; tandis que les fêtes de l'Indépendance affirment l'existence d'une nation spécifique, le Carnaval affirme l'universalité humaine d'un peuple et sa participation à l'efflorescence cosmique.

2.2.2. Légitimation

L'idéologie qui préside à l'organisation d'un pouvoir (démocratie suédoise, marxisme cubain) est redite cérémonieusement, amplifiée et corrigée à l'occasion d'un rite politique. Produit d'incantation dont se sert le pouvoir pour mener son jeu, l'idéologie dans le rite sert à légitimer un pouvoir actuel menant tel type d'action et prenant telle décision. Les choses vont comme elles devraient aller !

Le rite de découverte de pseudo-complots en Guinée sous Sékou Touré (instrument de répression contre les opposants au régime) dit le surcroît de pouvoir du gouvernant par rapport au peuple ; mais l'utilisation multipliée de la violence physique par intervention de l'armée et de la police rend plus visible le non-établissement du consensus et peut mettre en péril l'image de légitimité du pouvoir, surtout s'il s'agit d'un pouvoir castrateur et paranoïaque tel celui

d'Amin Dada en Ouganda. En République Centrafricaine, l'usage excessif du sacré par Bokassa, après avoir légitimé le pouvoir, a engendré peu après sa disqualification.

Même jouée à travers les rites, une légitimité légale et sociale peut se perdre progressivement si les valeurs énoncées finissent par être jugées peu consistantes par le public (le marxisme au Bénin), non respectées par les autorités (qui vivent en bourgeois) et si elles ne suscitent pas une intériorisation profonde malgré parfois des réunions hebdomadaires des comités de base. Jouant comme masque, le rite camoufle parfois une perte de crédit.

2.2.3. Hiérarchisation

Par l'affichage des rôles et dignités des participants (chef de section du parti, secrétaire ou président de séance, animateur), aussi bien que par la référence à l'ordre hiérarchisé du politique, les meetings et réunions politiques ne vont pas sans redire fortement la complémentarité et surtout l'asymétrie des positions.

Le rite lui-même contribue à la valorisation des rôles en permettant aux personnages principaux de se manifester sous leur plus beau jour et dans une attitude tenant du hiératisme. Ce sont eux qui remettent des décorations ; eux dont on voit l'effigie dans les lieux publics ; eux qui, selon les médias, procurent tel bienfait à la région qui les a élus. Pendant les grands rites nationaux, le Président et ses assesseurs apparaissent moins comme les célébrants d'un rite que comme ceux vers lesquels se dirigent les honneurs d'un peuple en liesse, et d'autant plus qu'on les identifie en Afrique avec la continuité mystique de la Révolution béninoise ou burkinabé, et que l'unicité du parti contribue à la concentration des hommages publics vers une image unique au-dessous de laquelle chacun se situe à un échelon de la pyramide partisane et gouvernementale. Quant aux campagnes du Parti unique, elles sont l'occasion de renouer, dans un rituel de vénération, les relations du peuple avec le gouvernement centralisé, et elles aident à convaincre le peuple que l'homme qu'il faut a été mis à la bonne place.

2.2.4. Moralisation

La référence fréquente à des valeurs, la hiérarchisation de celles-

ci par le pouvoir, les sanctions (critique, censure, privations d'avantages, régression dans l'échelle des rôles, incarcération) afférentes à leur transgression, font penser que les rituels guident une morale de l'acte politique et qu'ils ont ainsi quatre sous-fonctions :

- ▲ de *régulation* : les rituels de réitération (soit la commémoration du jour de l'indépendance mexicaine) réfèrent à un événement primordial d'instauration de la République et projettent le participant dans un vaste temps social marqué annuellement. Quant aux rituels de consolidation, tels les campagnes électorales, ils valorisent l'ère et les principes de la démocratie ;
- ▲ de *sécurisation* : celle-ci s'opère par la rythmique temporelle, par la représentation d'un ordre politique hiérarchisé. L'apparition et l'intensification des liturgies politiques sont la plupart du temps en corrélation avec la montée des risques sociaux et de l'insécurité. Par contre, l'assurance de la sécurité nationale refroidit les ferveurs rituelles, met la majestas en dérision et porte au désamour politique. Les hostilités s'évacuent par un accord tacite quant aux règles de confrontation à respecter ;
- ▲ de *responsabilisation individuelle* sur fond de responsabilité collective. Pour exemple, citons les rites d'entrée dans un groupe de pionniers de la Révolution au Bénin il y a une quinzaine d'années, ou la passation de pouvoirs entre hauts fonctionnaires. À l'inverse des sociétés européennes, les sociétés africaines n'accentuent pas la morale de responsabilité au point de minorer la morale de conviction d'autant plus facile à créer que l'individu vit un changement rapide dans une certaine incertitude ;
- ▲ de *mobilisation et de catalyse des énergies*. Il peut s'agir de mobilisation du soutien populaire en vue d'atteindre des objectifs nationaux (congrès du Parti, campagne d'affiches, banderoles, slogans répétés sur les ondes), de mobilisation des jeunes Guinéens qui travaillaient les champs de coton, de riz, de mil affectés à leur brigade pendant que les jeunes filles les soutenaient de leurs chants et de leurs tam-tams. Point de mobilisation sans une certaine exaltation collective.

2.2.5. *Exaltation*

La chaleur communautaire suppose d'une part échange et communication, de l'autre intensité émotionnelle. Les significations d'un rite politique dépassent de beaucoup les messages qu'il transmet. Un rite réussi emporte la conviction par le biais de la séduction. Sa force se mesure en partie à l'émotion qu'il a suscitée, à la vibration du psychisme des participants. La plupart des rites de lancement d'une planification dans les nouveaux États ont cherché à provoquer une implication affective à la mesure de l'œuvre à accomplir dite dans une hiérarchie d'objectifs. L'exaltation peut aussi être à son comble dans les rituels de contre-pouvoir tels ces défilés de femmes demandant au gouvernement argentin ce qu'étaient devenus leurs époux. Mais, généralement, ce qui est attendu de l'exaltation des sentiments collectifs, c'est la revitalisation festive du groupe politique, une revitalisation amplifiée par l'attachement à quelques symboles déclencheurs d'enthousiasme.



10. François Mitterrand et l'ascension de la roche de Solutré

« Les déplacements de F. Mitterrand dans la Nièvre et à Solutré offrent l'occasion d'une évocation de valeurs transcendantes qui ont nom Nation, République, Terre, Famille, Histoire. Il n'y a donc pas ici différence de nature entre les rites politiques des sociétés traditionnelles et ceux qui nous sont contemporains. Comme d'autres hommes d'État de premier plan, le président de la République se conforme à une logique des représentations qui lui préexiste : celle-ci ordonne les relations du gouvernement central avec les différents segments territoriaux et dessine les contours de la représentativité de l'élu républicain. Le travail rituel engendre dans ce cadre les signes de la légitimité.

Si l'on retrouve dans les rites politiques modernes les procédés formels que les ethnologues ont décrits dans

des sociétés très éloignées dans l'espace et parfois dans le temps, deux caractères les spécifient : d'une part nous avons observé que la conformité à des valeurs et à des formes n'exclut pas l'invention de nouveaux rituels. L'exemple de Solutré est significatif à cet égard, où la célébration publique naît dans le prolongement d'un acte strictement privé et participe à la construction du personnage présidentiel et à sa mythologie. En second lieu, l'engendrement des signes dans le rituel peut soit prendre la forme d'un message — c'est le cas du déplacement nivernais résumé en un énoncé "le président ne s'en tiendra pas à inaugurer les chrysanthèmes" — soit déterminer les conditions d'énonciation d'un message, conférant à ce dernier une nature particulière : ainsi la conversation avec les journalistes à Solutré apparaît-elle comme le prolongement naturel, dans son ton comme dans son contenu, de l'ascension qui l'a précédée. »

Marc Abélès, *Anthropologie de l'État*,
Paris, Armand Colin, 1990, p. 144



11. Jacques Chirac en province

« Les déplacements en France du président Chirac se concentrent et s'organisent autour de quatre axes significatifs : reconnaître une ville, un département, une région ; appuyer une politique gouvernementale ; permettre au moins de reconnaître et le plus souvent légitimer l'autorité ou la représentativité de l'hôte (maire, député, sénateur, etc.) ; donner l'image d'un "décentrement", du pouvoir central incarné par un être unique, le président de la République. Mais c'est aussi,

au travers de ces axes, l'occasion de manifester par une représentation ritualisée l'incarnation du pouvoir et la soumission qui lui est due.

Jacques Chirac a, dans les premiers temps de sa présidence, profondément modifié les formes mêmes du rituel du voyage en province. Ce n'est plus la "visitation présidentielle" protocolaire et solennelle, mais plutôt un déplacement où la centralité présidentielle exprimée par le protocole, son accessibilité sacralisée, voire son inaccessibilité, s'effacent pour faire place à un partage émotionnel plus fort (bains de foule, "serrages" de mains, embrassades, autographes, etc.) dont émerge un message fort, clair et médiatiquement récupérable. Tous les aspects de la pratique chiraquienne du voyage en province sont soigneusement considérés : la préparation matérielle, l'objet du voyage et le rôle du président. Les conseillers en communication du président ont œuvré sur chacun des éléments impliqués dans le déplacement : la nature du lieu, les qualités des personnalités à rencontrer, la mise en séquence de la journée, la répartition des thèmes à développer tout au long de la journée en tenant compte de la couverture médiatique. Ces voyages en province deviennent insensiblement, sans fausses notes, de grands moments de la communication présidentielle par reprises du thème central du message de Jacques Chirac et de ses variations : lutter contre la "fracture sociale". Ainsi, chaque situation locale (départementale) doit avoir une résonance significative sur la manière de conduire politiquement la France, et doit donner le sentiment d'une projection de situation transposable à l'ensemble de la Nation. »

Denis Fleurdorge,

3. Symbolique et dynamique

3.1. La charge symbolique du politique

Qu'on le repère dans l'idéologie ou dans le rite, le symbole politique s'ordonne au dévoilement du pouvoir d'autant plus fortement qu'il s'insère dans un courant d'ardeur nationale ou partisane et dans une constellation de symboles redondants fort évocateurs et sensibilisateurs dans les régimes autoritaires. Le pouvoir se manifeste comme pouvoir et par sa maîtrise de la contrainte et par la possibilité qu'il a de créer et de faire adopter des symboles par des groupes qu'il dirige. Le rite manie des symboles ; le politique manie des hommes, des idées et des rites.

À l'instar des signes linguistiques, le symbole est de l'ordre de la communication, en ce qu'il constitue une démarche vers une codification générale de l'expression en même temps qu'un élément favorisant l'abstraction (patrie représentée par le drapeau, liberté par des chaînes brisées, fraternité par des mains entrelacées). Forme de langage, la symbolique sociale est aussi un moyen d'échange de valeurs, système de rapports d'alliance entre individus qui, en attribuant un même sens aux mêmes choses, se constituent en communauté. C'est le cas des poings fermés dans les manifestations sud-américaines ou du salut militaire un peu partout.

Un geste peut suffire à déclarer une appartenance sociale. La pose des mains jointes du vassal dans les mains ouvertes du suzerain signifiait la foi jurée au Moyen Âge. Mais le symbole fait plus qu'énoncer une relation, il la clame, il la rend chaleureuse, il la fait vibrer dans l'espace et dans le temps. Le *Heil Hitler* valorise l'image du chef charismatique. Il indique la même allégeance de deux nazis qui se saluent. La vigueur du geste secoue le corps entier et manifeste la détermination de la volonté à défendre une cause. Et même s'ils semblent parfois moins suggestifs (comme le port d'un chapeau à large bord dans les rassemblements socialistes des années trente), les symboles n'en ont pas moins une signification

sentimentale et identitaire.

Mais ils se colorent différemment selon les cultures et les circonstances. Chez nous, l'éléphant est gros, balourd, maladroit. En Inde, c'est la monture du roi céleste Indra, symbole de la stabilité propre à l'élément terre. Dans le monde africain, les croyances l'associent à la puissance, la prospérité, la longévité, l'intelligence. Sily en Guinée a ainsi désigné à la fois le Rassemblement Démocratique Africain, son chef Sékou Touré et la monnaie guinéenne.

Si le politique crée peut-être plus des emblèmes ou des allégories que de purs symboles, il n'en fonctionne pas moins sur la logique de l'analogie. Que le signifiant et le signifié soient étrangers l'un à l'autre n'empêche pas que l'imagination finisse par les rassembler dans une même représentation : le rouge et le marxisme, le bonnet phrygien et la Révolution française.

Même si un élément est puisé dans la symbolique traditionnelle du champ de la nature (points cardinaux et giration du svastika), une autre partie renvoie à des choix historiques et à des faits précis d'une histoire nationale (croix gammée) ou internationale, militaire ou civile. La faucille croisée avec le marteau désigne moins l'association des travaux agricoles et industriels que l'alliance des classes pauvres pour saper et écraser la classe bourgeoise.

À l'initié, le symbole révèle ce qu'il désigne ; à l'étranger, il l'occulte. Cette suggestion-occultation rapproche le symbole du mystère et met en évidence l'aspect hiérophanique du pouvoir. Nos sociétés faites de statuts et de rôles ont l'habitude de faire percevoir le prestige et le rang par des signes extérieurs.

L'emballage du corps par le vêtement (tenue de treillis de Fidel Castro ; boubou, toque et mouchoir blancs de Sékou Touré) et par la parure (étoiles du général, écharpe du maire, rosette de la Légion d'honneur, collier du chef de protocole plus chamarré que le sénateur) est signe identitaire autant que symbole statutaire. Il semble qu'historiquement Protée dans les cours royales ait précédé le Prométhée de la révolution industrielle.

Que la symbolique politique tende à nier les catégories structurales au travers desquelles se constituait le religieux traditionnel, qu'il y ait sous-développement du symbolisme dans les rites politiques par rapport aux rites religieux, ceci ne signifie pas que des symboles moins nombreux, moins riches et plus univoques, aient nécessairement un moindre impact, d'autant que les liturgies font souvent référence à l'ordre cosmique, qu'elles empruntent à des

symboles religieux antérieurs assimilés à la culture d'un peuple et qu'elles produisent une sorte de sacralisation du pouvoir et de ses hauts cérémoniaires, comme l'a fort bien développé Lucien Sfez dans ses analyses des symboliques lisibles à l'intérieur des théories et des pratiques politiques (*La Symbolique politique*, 1988).

Sans insister comme il l'a fait à juste titre sur le rôle de communication médiatique du symbole, sans reprendre la belle étude de Maurice Agulhon sur *Marianne au combat* (1979) et les statues de la République, sans répéter Pierre Nora et *Les Lieux de mémoire* (1984) de l'histoire de France, sans développer non plus l'analyse de quelques symboles-clés (drapeau, lumière, feu, sanctuaires, hymnes, personnages...) et de leur valeur pédagogique, comme nous l'avons fait dans *Les Liturgies politiques* (1988), nous nous limiterons à synthétiser quelques fonctions de ces symboles.

Le rôle social du symbole politique est de :

- ▲ résumer : le drapeau national résume à sa façon l'histoire glorieuse et douloureuse de la patrie ;
- ▲ simplifier : la lutte entre drapeau tricolore et drapeau fleurdelisé symbolise au début du XIX^e siècle le conflit entre le nouveau et l'ancien régime ▲ France ;
- ▲ incarner visiblement des idées et émotions par des images : Mitterrand, la force tranquille ;
- ▲ mémoriser de grands faits, de grands personnages, de grands moments : ravivage de la flamme du soldat inconnu ;
- ▲ confirmer les liens de la communauté avec son passé, sa tradition : le casque des bobbies anglais, la sonnerie aux morts ;
- ▲ unifier des conduites dans des rites collectifs pour donner une impression de force sécurisante : entrée solennelle du Sénat au Palais du Luxembourg ;
- ▲ nourrir la sensibilité collective, car sans symbole, la vie s'étiole et meurt. Il peut même y avoir en politique des réinvestissements de symboliques sexuelles (terre-mère, anneau) ou masculine (bâton de commandement, hampe de drapeau).

Dans les liturgies politiques domine le régime diurne (technologie des armes, souveraineté du mage et du guerrier, rites d'élévation et de purification) par rapport au régime nocturne (alimentaire, agraire, astro-biologique). Le lumineux s'affirme contre le ténébreux

dans les Grand-messes nazies de Nuremberg en 1934 comme dans les retraites au flambeau.

Si la solidarité sociale s'y manifeste, c'est cependant à travers des distinctions de rôles selon des paires oppositionnelles : chef-sujet, militaire-civil, cérémoniaire-participant, spécifiés chacun par des symboles vestimentaires, gestuels, par des droits à l'occupation de certains espaces et des droits à la parole dans telle circonstance.

En fait, la dite rationalité politique est envahie par du symbolisme. David Kertzer (*Rites, politique et pouvoir*, 1992) entre autres a bien montré que le gouvernement, le parti, l'État sont des constructions symboliques, non des réalités concrètes, la constance des symboles attachés aux fonctions effaçant d'une certaine façon le changement fréquent des leaders et de leurs décisions. Si les leaders changent, c'est que leur assise sociale peut se modifier, que leur crédit varie selon leurs réussites ou leurs échecs. Les rites eux-mêmes sont sujets à des processus de transformation.

3.2. *Variations des liturgies politiques*

Les aspects de répétitivité et de standardisation, par lesquels se définissent partiellement les rites, incitent à valoriser l'idée de leur stabilité à travers le temps, pourtant les rites naissent, se développent, s'exaltent, meurent, se réaniment sous d'autres formes.

Si le vécu du rite incite à oublier son origine, l'examen des naissances de liturgies politiques permet de dégager quelques conditions de leur apparition :

- ▲ un terrain favorable : société en déséquilibre, frustrations (Allemagne d'après 1918), structure mythique (attente d'une ère de justice sociale, de châtiment des profiteurs et des ennemis), leader charismatique (Tito, De Gaulle) ;
- ▲ des modèles idéologiques, différents selon le régime, avec existence d'un fossé entre le futur idéalisé et l'actuel état de fait, l'enthousiasme se réduisant à mesure que ce fossé devient moins profond ;
- ▲ des ressources en pouvoir et en hommes qui assurent la conception, la mise en place et l'exécution des rites, moyennant des motivations, une socialisation politique et

une mobilisation des énergies.

La finalité de dynamisation sociale agit sur la dynamique du rite. Ainsi la commémoration d'un changement institutionnel (Révolution, Nouvelle république, Premier mai célébrant l'instauration de la journée de huit heures à Chicago en 1884) peut offrir l'occasion d'une réorientation politique.

De cette dynamique, quelques régularités tendanciennes peuvent être dégagées. En fonction de la force acquise, des rites subsistent lorsque disparaissent les croyances qui les soutenaient. Les rites de la Cité, différents des rites d'un régime, tendent à se maintenir en tant qu'habitudes comportementales, vidés de leur accompagnement idéologique initial lié à une conjoncture historique. Ils témoignent alors de statuts sociaux, répondent à des codes de bienséance, ou se répètent par attachement aux traditions (fêtes d'inspiration médiévale de Bruges ou de Sienne). Les mêmes rites formels subissent des cycles d'éclipse et de retour, comme la mode. Une continuité par emprunts et repiquages d'actes et de symboles antérieurement modélisés s'observe dans toute liturgie nouvelle : les régimes guerriers édifient leurs arcs de triomphe, les Républiques développent leurs pompes nationales à l'imitation des voisines. Ben Bellah copie le scoutisme pour sa jeunesse algérienne.

Lorsqu'une liturgie se routinise, elle peut se recharger brusquement ou progressivement par transfert d'autres sens que celui qui l'avait inspirée au départ, comme c'est le cas pour le Premier mai. La signification première perdue, le rite subsiste en s'accrochant à des représentations nouvelles, ou bien la forme se conserve sans l'esprit. Ainsi les élections sur liste unique simulent en mascarade la démocratie lorsqu'il n'y en a plus.

En général, l'importance de la fête varie selon le nombre et la qualité des instances participantes. Outre l'agrégation de symboles redondants dans une même liturgie, s'observe une convergence d'actes et de signes issus de registres divers, mais réenonçant les mêmes thèmes, par exemple dans une fête nationale : gloire de la Nation, force du Pouvoir, à travers des éléments militaires (défilé de troupes et présentation des armes), religieux (bénédiction du drapeau, des chars, participation des dignitaires ecclésiastiques, *Te Deum* triomphal à la cathédrale), civiques (banderoles exaltant quelques valeurs du civisme, bal à l'Hôtel de ville), politiques (discours du chef de l'État, représentation des autorités gouvernementales, des ambassades étrangères, des partis).

Pour pallier les risques de sclérose et d'obsolescence des rites, les officiants se doivent de redire la signification des gestes et paroles

liturgiques, de l'approfondir pour ressusciter l'adhésion, et même d'en régénérer les sens en fonction des mouvements conjoncturels de l'opinion. La création des rites peut aller de pair avec l'élargissement de leur cadre, des ferveurs nationales par exemple se transmuant en grands élans européens. Si la dynamique sociopolitique agit sur la transformation des liturgies, surtout dans les populations en mutation rapide d'idéologies, de techniques, de responsabilités, le rite, à l'inverse, influence la dynamique sociale en ce qu'il représente une médiation permettant de réaliser certains objectifs. Y réussit-il toujours ? Rien de moins sûr ! Mais alors pourquoi ces déclin et ces échecs des liturgies politiques ?

En ce qui concerne les rites de la Révolution française par exemple, les causes sont de deux sortes, certaines propres à la tenue des fêtes elle-même : stérilité de l'imagination, opacité des symboles, froideur et académisme des pompes, absence d'ordre et de décorum, versatilité des décisions concernant les fêtes et les gens qu'on statufie (Mirabeau, Marat) puis qu'on déboulonne. Mais aussi des causes plus profondes et sociologiques : comment les persécutions, les luttes partisans, la guerre civile et les violences révolutionnaires ne tueraient-elles pas rapidement toute chance de communion réelle ? La guillotine a tué la fête révolutionnaire comme elle avait tué le roi et les fêtes royales.

La plupart du temps le déclin des rites va de pair avec un affaiblissement de la triple charge qui vivifiait le rite : la charge cognitive du symbole, c'est-à-dire d'orientation vers certains signifiés, sa charge affective liée à la stimulation de sentiments forts, sa charge conative d'incitation à agir.

Le fait que l'anthropologie politique ait participé largement aux recherches sur les rites politiques s'explique par plusieurs raisons :

- ▲ L'habitude qu'avaient les ethnologues de décrire les fêtes religieuses et les cérémonies liées au pouvoir local dans les sociétés exotiques.
- ▲ L'attention que l'École française, notamment avec Marcel Griaule, portait à l'usage des symboles et à la manipulation des mythes.
- ▲ L'intérêt que les anthropologues ont manifesté après la Seconde Guerre mondiale pour les faits culturels traduisant l'émergence d'une nouvelle identité, notamment à caractère national dans le Tiers Monde, mais aussi dans des contextes locaux (Jeremy Boissevain pour les Maltais, 1965 ; Marianne Heiberg pour les Basques, 1989), et même dans

les États modernes (Michaël Herzfeld pour la Grèce, 1982 ; Richard Handler pour le Québec, 1988).

- ▲ La saisie par les ethno-historiographes de l'actualité des pays de l'Est en récente transformation (identité hongroise et réinhumation, culture lituanienne, symboles nationaux polonais, etc.).
- A La double formation en politologie et anthropologie de jeunes chercheurs analysant sur le vif les événements de leur propre société occidentale (liturgies présidentielles vues par Marc Abélès et Denis Fleurdorge, campagnes électorales selon Yves Pourcher, Paul Guyonnet, Gilles Massardier), rituels du Parti communiste italien et des Brigades rouges développés par David I. Kertzer.

« La sauvegarde des identités se traduit par une conservation acharnée des structures symboliques », dit Henri-Pierre Jeudy (*Anthropologie du politique*, Colin, 1997, p. 236). Qu'il y ait du folklore dans la réinvention des traditions, même politiques, on ne saurait le nier ; qu'il y ait quelque excès dans l'attribution du label de « rite » à toute mise en scène médiatisée et aux rodéos de motos des loubards de banlieues, on le conçoit. Cela ne signifie en rien que le pouvoir ne cherche à s'affirmer de manière démonstrative. « La souveraineté du pouvoir semble toujours garantie par de multiples formes du sacré dont les pratiques rituelles sont les expressions répétitives et conjuratrices des menaces susceptibles de détruire la figure majestueuse de l'ordre » (*ibid.*, p. 243).

- ▲ Le politique est de l'ordre du symbolique comme le rite. Celui-ci est le moyen théâtral pour le pouvoir d'accréditer sa supériorité.
- ▲ Même si le rite ne répond pas toujours à un mythe précis mais à une idéologie, il célèbre des moments forts d'une histoire et de la vie collective sous le filtre de l'imaginaire.
- ▲ La symbolique, processus mental, aide la mémoire et l'intelligence par l'évocation.
- ▲ Le cérémonial renoue avec des traditions, donne une impression de force sécurisante, nourrit la sensibilité et a fonction d'intégration sociale.

Conclusion

Après ce parcours dans un champ anthropologique qui ne cesse de se développer, on s'est convaincu de l'inanité de beaucoup d'idées reçues : il est faux de voir la vie sociale des dits primitifs comme d'obéissance et de soumission passive à la règle ; il est faux de lier la constitution de l'État à l'abandon des solidarités familiales ; il est faux de prendre pour acquise la notion d'État-nation, en crise actuellement... Néanmoins, il convient de s'interroger sur les ouvertures possibles de l'anthropologie politique à partir d'aujourd'hui. Dans le Tiers Monde, la dégradation et la transformation des formes anciennes de pouvoir s'est opérée sous l'influence coloniale puis par la constitution d'Etats modernes bureaucratiques. Est-ce à dire que disparaît du même coup l'objet de l'anthropologie politique pour se fondre dans une sociologie qui a été, d'abord en Occident, sociologie électorale et sociologie des élites dirigeantes, puis qui a saisi, dans les démocraties pluralistes, les modes de compétition pour la conquête du pouvoir légitime, l'intérêt ayant glissé ensuite vers le comportement des acteurs politiques recouvrant les mécanismes de pouvoir et de domination, avant que ne soient analysés par recours à l'histoire et à la comparaison les modes de formation historique des divers régimes ?

En réalité, la colonisation, avec son organisation et ses contraintes, mais aussi sa force modernisante, a bien initialement agi comme destructrice des unités politiques traditionnelles en tronçonnant les ethnies par la création de frontières. Elle a dépolitisé en transformant en problème bureaucratique d'administration ce qui relevait de la compétence des gouvernements patrimoniaux traditionnels. Elle a affecté le prestige des chefs par un affaiblissement de leur position économique, par la dépossession d'une grande part de leur rôle d'arbitres et par la partielle désacralisation du pouvoir. En outre, dans un État laïque qui les chapeaute, l'aura religieuse de ces chefs a été contrebattue par de nouvelles religions importées. Sur la même société, se sont superposés deux systèmes de domination, traditionnel et moderne, si bien que l'administré joue stratégiquement sur l'un ou sur l'autre, car le pouvoir traditionnel une fois affaibli, le pouvoir moderne n'a pas acquis de force et de stabilité suffisantes, malgré l'inflation d'idéologies et de symboles modernistes.

Comme les nouvelles nations ont chacune des parcours spécifiques et que les transitions ne sont pensées solidement qu' *posteriori*, il paraît difficile de jouer les oracles. Après effritement dans les années 1970 des débats théoriques et à mesure que se développent les recherches empiriques en terrains ruraux et urbains, l'objet traditionnel de l'ethnologie (l'indigène, l'autre) commence à se dérober. Alors l'anthropologue reconstruit ailleurs de l'insolite : des coutumes d'Europe ont pour certains le cachet de l'exotique ; l'étrangeté de certains rituels politiques et profanes sollicite l'attention. Une reconfiguration des terrains s'opère alors par excursion hors des frontières disciplinaires et rapprochement avec des sciences voisines pour construire par exemple une socio-anthropologie du politique. Mais c'est aussi parce que le temps historique définit le champ politique que les dynamiques sociales effectives suscitent une rénovation continue des questions posées par l'anthropologue. Celui-ci s'interroge, comme on l'a vu, sur les résurgences de l'ethnicité. Il se peut qu'une guerre, celle d'Éthiopie par exemple, efface certains systèmes politiques locaux qui réapparaissent sous d'autres formes et que des traditions se reconstruisent dans un contexte de modernité assumée comme telle, pour que l'anthropologue affûte ses instruments d'analyse. Il travaille aussi sur les recompositions symboliques du politique et examine la légitimation de la reprise idéologique de la figure des ancêtres fondateurs par les leaders africains de l'indépendance, puis les parricides et les résistances aux politiques nouvelles. Andras Zempléni et Anne-Marie Losonczy interprètent en Hongrie les rites de réinhumation et les honneurs rendus aux patriotes, victimes du pouvoir prosoviétique, au lieu de se replier sur l'aire culturelle qu'ils avaient choisi initialement d'étudier (Afrique pour le premier, Indiens d'Amérique du sud pour la seconde). Ils ont « nomadisé » pour le plus grand profit de l'ethnologie.

Certes, les bastions minoritaires de l'ancienne ethnologie disparaissent progressivement, mais d'autres objets se construisent à la croisée des mondes nouveaux, aussi ne saurions-nous qu'indiquer des orientations de recherche sans délimiter le champ futur de l'anthropologie politique. De nouveaux territoires du savoir s'ouvrent parce qu'un audacieux a soulevé un problème en fonction d'un nouvel espace de souveraineté, l'Europe par exemple. Parmi les secteurs neufs prometteurs, selon Marc Abélès, il faut citer : le quotidien de l'action politique, la manipulation des symboles et des normes, l'articulation entre pouvoir local et pouvoir global, les pratiques rituelles qui célèbrent le pouvoir et mémorisent l'histoire politique.

Par ailleurs, parce que l'anthropologue étudiait le politique dans les sociétés pré-industrielles, sous son aspect pensé informel par les politologues des sociétés avancées, on lui a laissé ce champ de l'informel : difficile intégration nationale de sociétés naguère tribales, dysfonctionnements des bureaucraties gouvernementales, colorations culturelles des nouveaux États. Traditionnellement, il s'occupe aussi de ce qui apparaît comme survivance culturelle dans l'action politique et que les analystes de la guerre du Rwanda ont saisi, amplifié par les réseaux médiatiques. Les attitudes des différents pouvoirs locaux et globaux face à l'environnement commencent aussi à servir de thèmes à de nouvelles recherches.

Quant à la mondialisation, elle entre dans nos débats, alors que beaucoup d'anthropologues ignorent ce que font leurs collègues. Sommes-nous à l'heure d'une anthropologie généralisée à l'ensemble de la planète ? Il faut s'entendre sur les mots et respecter les compétences. La mondialisation engendrerait-elle une uniformité qui effacerait à court terme la raison d'être de l'anthropologie ? En réalité, on perçoit plutôt une homogénéisation seulement fragmentaire avec développement du multiculturalisme. Le processus, surtout institutionnel, de globalisation va de pair avec la prolifération des face-à-face, avec l'affirmation d'identités culturelles, ethniques et politiques.

Bibliographie

▲ Le politique : pouvoir, lien, organisation

BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.

BOURRICAUD François, *Esquisse pour une théorie de l'autorité*, Paris, Plon, 1961.

BURLING Robbins, *The Passage of Power. Studies in Political Succession*, New York, Academic Press, 1974.

CLAESSEN Henri et SKALNIK Peter (éds), *The Early State*, La Haye, Mouton, 1978.

CLEGG Stewart, *Frameworks of Power*, Beverly Hill, Stage, 1989.

DAHL Robert, *L'Analyse politique contemporaine*, trad. fr., Paris, Laffont, 1971 (1^{re} éd. amér. 1963).

GOODY Jack, *Succession of High Office*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

GRAWITZ Madeleine et LECA Jean (éds), *Traité de science politique*, 4 vol., Paris, PUF, 1985.

MULLER Jean-Claude, *Jeux de miroirs. Structures politiques du haut plateau nigérian*, Paris, EHESS, 1998.

SÉNNETT Richard, *Autorité*, trad. fr., Paris, Fayard, 1981, (1^{re} éd. amér. 1980).

WEBER Max, *Économie et société*, trad. fr., Paris, Plon, 1971, (1^{re} éd. ail. 1922).

▲ Histoire de l'anthropologie politique

ABÉLÈS Marc, *Anthropologie de l'État*, Paris, Colin, 1990.

BALANDIER Georges, *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1971.

- BALANDIER Georges, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1973.
- CLASTRES Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
- EVANS-PRITCHARD Edward et FORTES Meyer, *Systèmes politiques africains*, trad. fr., Paris, PUF, 1964 (1^{re} éd. angl. 1940).
- GLUCKMAN Max, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963.
- LEACH Edmund, *Les Systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*, trad. fr., Paris, Maspéro, 1972 (1^{re} éd. amer. 1954).
- LEWELLEN Ted C., *Political Anthropology : an Introduction*, Westport, Bergin and Garwey, 1992.
- LOWIE Robert, *The Origin of the State*, New York, Russell, 1927.
- SOUTHALL Aïdan, *Alur Society*, Cambridge, Heffer and Sons, 1953.
- SWARTZ Marc, TURNER Victor, TUDEN Arthur (éds), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, 1966.

▲ Types d'organisation politique

- BANTON Michael (éd.), *Political Systems and the Distribution of Power*, Londres, Tavistock, 1965.
- DAMAS David, « The Diversity of Eskimo Societies », in Lee R.B. et De Vore I. *Man, The Hunter*, Chicago, Aldine, 1968.
- IZARD Michel, *Gens du pouvoir, gens de la terre (Yatenga)*, Paris, MSH, 1985.
- KARSTEN Rafaël, *La Civilisation de l'empire inca*, Paris, Payot, 1952.
- LAPIERRE Jean-William, *Vivre sans État*, Paris, Seuil, 1977.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1958.
- LOMBARD Jacques, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, Colin, 1967.
- NADEL Siegfried, *Byzance noire*, trad. fr., Paris, Maspéro, 1971, (1^{re} éd. angl. 1942).
- SAHLINS Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1976, (1^{re} éd. amer. 1972).

SCHAPERA Isaac, *Government and Politics in Tribal Societies* ; New York, Schocken Books, 1967.

VANSINA Jan, *Le Royaume Kuba*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1964.

▲ *Assises stratifiées du politique*

ABÉLÈS Marc et COLLARD Chantal, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.

BOSERUP Esther, *Évolution agraire et pression démographique*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1970 (1^{re} éd. amer. 1965).

DELIÈGE Robert, *Le Système des castes*, Paris, PUF, 1993.

FRIEDL Ernestine, *Women and Men : An Anthropologist's View*, New York, Holt, 1975.

GODELIER Maurice, *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.

MAQUET Jacques, *Pouvoir et société en Afrique*, Paris, Hachette, 1970.

MIERS Suzan et KOPYTOFF Igor (éds), *Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

RIVIÈRE Claude, *Classes et stratifications sociales en Afrique*, Paris, PUF, 1978.

SAHLINS Marshall, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, University ; of Washington Press, 1958.

TARDITS Claude, *Le Royaume bamoum*, Paris, Armand Colin, 1980.

WITTFOGEL Karl, *Le Despotisme oriental*, Paris, Minuit, 1977 (1^{re} éd. amér. 1957).

▲ *Le fonctionnement des systèmes politiques*

ALMOND Gabriel et POWELL Bingham, *Analyse comparée des systèmes politiques* , trad. fr., Paris, Les Éditions internationales, 1972, (1^{re} éd. amér. 1966).

APTER David, *The Politics of Modernization*, Chicago, University Press, 1965.

BAILEY F. G., *Les Règles du jeu politique*, trad. fr., Paris, PUF, 1971 (1^{re} éd. amér. 1969).

EASTON David, *Analyse du système politique*, Paris, Colin, 1974, (1^{re} éd. amér., 1965).

HOBBSBAWN Eric et RANGER Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

LAPIERRE Jean-William, *L'Analyse des systèmes politiques*, Paris, PUF, 1973.

PARSONS Talcott, *The Social System*, Glencoe, The Free Press, 1951.

TURNER Victor, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1957.

▲ Les dynamiques sociopolitiques

ABÉLÈS Marc et JEUDY Henri-Pierre (éds.), *Anthropologie du politique*, Paris, Colin, 1997.

BAZIN Jean et TERRAY Emmanuel (éds), *Guerres de lignage et guerres d'États en Afrique*, Paris, Archives contemporaines, 1982.

COHEN Ronald et MIDDLETON John (éds), *Comparative Political Systems*, Austin, University of Texas Press, 1967.

Études Polémologiques, n° 41, « Les coups d'État », 1987.

HARRIS Graham, *The Sociology of Development*, Londres, Longman, 1989.

RIVIÈRE Claude, *L'Analyse dynamique en sociologie*, Paris, PUF, 1978.

VERDIER Raymond (éd.), *La Vengeance*, 4 vol., Paris, Cujas, 1980-1984.

WACHTEL Nathan, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.

▲ Politique et religion

- ADLER Alfred, *La Mort est le masque du roi*, Paris, Payot, 1982.
- BAYART Jean-François (éd.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992.
- BERGER Peter, *La Religion dans la conscience moderne*, trad. fr., Paris, Centurion, 1971, (1^{re} éd. amér. 1967).
- CHRÉTIEN Jean-Pierre (éd.), *L'invention religieuse en Afrique*, Paris, Karthala, 1993.
- CONSTANTIN François et COULON Christian (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.
- DESROCHE Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968.
- FRAZER James, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Laffont, 1981-1984, (1^{re} éd. angl. 1911-1915).
- MENSCHING Gustav, *Sociologie religieuse*, Paris, Payot, 1951. '
- VINCENT Jeanne-Françoise, *Princes montagnards du Nord Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964, (1^{re} éd. allem. 1920).

▲ Les liturgies politiques

- ABÉLÈS Marc et JEUDY Henri-Pierre (éds), *Anthropologie du politique*, Paris, A. Colin, 1997.
- BALANDIER Georges, *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980.
- GIRARDET Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
- KERTZER David, *Rites, politique et pouvoir*, trad. fr., Paris, La Découverte, 1992 (1^{re} éd. amér. 1988).
- NAMER Gérard, *La Commémoration en France*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- NORA Pierre (éd.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984 et sq.
- PERROT Claude-Hélène, *Les Anyi-Ndényé et le pouvoir au XVIII^e et au XIX^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1982.
- RIVIÈRE Claude, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

SFEZ Lucien, *La Symbolique politique*, Paris, PUF, 1988.

Glossaire

En évitant de répéter les définitions qu'on trouvera à partir de l'index thématique (chefferie, démocratie, despotisme oriental, gens, politique, pouvoir...), ce glossaire ne fournira des éclairages que sur des notions très peu explicitées dans cet ouvrage. Mon Introduction à l'anthropologie, présente l'essentiel des termes de parenté et du vocabulaire de l'anthropologie économique. Les concepts touchant à la religion (chamane, hiérophanie...) sont davantage développés dans mon livre intitulé Socio-anthropologie des religions, Colin, 1998. Un dictionnaire d'usage courant renseignera sur le sens de la quasi-totalité des termes employés.

Acéphalisme. Absence de chef unique gouvernant une société.

Allégeance. Obligation de fidélité et d'obéissance d'un vassal à l'égard de son suzerain, au temps de la féodalité. Désormais, acte de fidélité d'un sujet à l'égard de son supérieur, homme ou État.

Ban. 1) Proclamation publique d'un événement. 2) Peine de bannissement. 3) Sous la féodalité : ensemble de vassaux tenus au service militaire à l'égard de leur seigneur.

Clientélisme. Dépendance mutuelle asymétrique entre individus inégaux des points de vue statut, pouvoir, ressources. Le client est fidèle à son patron dont il obtient avantage et protection.

Charisme. Effet de rayonnement personnel d'un individu dont le pouvoir de guide, de héros, de chef, est attribué à des qualités extraordinaires à caractère plus spirituel que physique.

Chicote. Fouet à lanières nouées servant à punir les dépendants ou à stimuler l'activité des esclaves.

Coercition. Action de contraindre sous peine de sanctions.

Cybernétique. Savoir, à la fois science et art, concernant le

gouvernement des êtres vivants, des machines, des sociétés. La cybernétique, qui vient du grec : gouverner, diriger, s'intéresse aux processus de commande et de communication dans des ensembles organisés.

Fief. Terre, somme d'argent, titre de dignité, péage, rente qu'un vassal tient de son seigneur moyennant un engagement personnel à son égard.

Hégémonie. Suprématie souvent pesante d'un pouvoir (État ou cité) dominateur qui en soumet d'autres à sa volonté.

Holisme. Prise en considération de la totalité et de toute la complexité du phénomène étudié (du grec *holos* : entier).

Homéostasie. Tendance à la stabilité et à la correction automatique de légers déséquilibres dans un organisme vivant ou social.

Hypergamie. Préférence matrimoniale accordée par une femme à un conjoint de statut ou de condition supérieure à la sienne. Pour éviter l'endogamie (mariage dans son propre groupe de parenté) des femmes de sang royal peuvent être contraintes à l'hypogamie, c'est-à-dire à se marier avec un époux de statut légèrement inférieur. Généralement domine l'isogamie, ou mariage avec un conjoint de mêmes niveau et milieu social.

Jacquerie. Révolte de paysans (les Jacques : nom donné par dérision) contre les nobles, provoquée la plupart du temps par les misères de la guerre.

Jurisconsulte. Dans la Rome antique, aristocrate versé dans le droit et les lois qui conseille les plaideurs et rédige des actes juridiques. Plus communément : juriste qui donne des consultations.

Kula. Vaste mouvement d'échange cérémoniel (brassards contre colliers de coquillages) entre des îles de la Mélanésie. Selon des rites précis, des biens de prestige circulent entre partenaires attitrés de même statut social. L'échange avec obligation de rendre au moins autant qu'on a reçu scelle les alliances politiques et matrimoniales entre les îles.

Oligarchie. Régime politique dans lequel un petit groupe de familles ou d'individus de statut élevé se partagent le gouvernement de la Cité ou de l'État.

Loyalisme. Fidélité aux institutions établies, à un régime politique ; attachement dévoué à une cause.

Matriclan. Clan dont le recrutement est assuré par une règle de filiation matrilineaire. Dans les sociétés matrilineaires, c'est généralement l'oncle maternel (frère de la mère) qui exerce l'autorité sur les enfants de sa sœur.

Misonéisme. Refus de la nouveauté ou forte réticence à son égard.

Ost. (du latin *hostis*, ennemi, puis armée). Entre les XI^e et XVI^e siècles, les chevaliers vassaux et les écuyers devaient à leur suzerain un service armé de quarante jours par an (différent de la chevauchée pour un court raid et de la garde) qui avait pour but de défendre la seigneurie.

Ostracisme. Mise à l'écart ou rejet d'une personne ou d'un groupe qui ne plaît pas. Ségrégation par aversion.

Palladium. Objet sacré, considéré comme le symbole de la Cité ou de l'État qui avait la charge de sa conservation.

Patrimonialisme. Attitude selon laquelle un souverain considère les biens de l'État comme son propre patrimoine et use à son gré des biens et services de la collectivité qu'il dirige.

Polyarchie. Gouvernement d'une société par des élites multiples et rivales, mais dont la solidarité et les intérêts sont liés à la conservation du système politique.

Potlatch. Pratique du don ostentatoire chez les Indiens de l'ouest canadien (Vancouver), dans un contexte de rivalité entre plusieurs chefs qui font valoir leur droit à une position supérieure dans la hiérarchie par des assauts de munificence.

Récade. Canne de bois, sculptée généralement, portée par les rois du Dahomey à la manière d'un sceptre, et qui était parfois prêtée à un messenger comme signe d'authentification, dans une société de l'oralité, d'un ordre ou d'une information provenant du souverain.

Salique (loi). Loi des Francs Saliens comportant des règles de droit civil et pénal, notamment l'exclusion des femmes de la

succession à la terre.

Segmentarité. Type d'organisation dans les sociétés acéphales à pouvoir diffus. Segments et sous-segments (Nuer du Soudan par exemple) se coalisent et fusionnent selon certaines normes pour faire face temporairement à des conflits, parce qu'un principe de solidarité unit ces segments, grâce à l'existence d'une morale et de rituels communs.

Statutaire. Qui est prévu par les statuts et établi comme règle pour la conduite d'une collectivité.

Taxinomie. Ou *taxonomie*. Lois de la classification.

Index des auteurs

A

Abélès Marc, 8, 34, 48, 49, 79, 99, 169, 175, 178, 180, 181, 182

Adler Alfred, 45, 143, 145, 181

Agulhon Maurice, 172

Almond Gabriel, 29, 114, 181

Amin Samir, 39, 137

Ansart Pierre, 8

Apter David, 114, 115, 181

Aron Raymond, 160

Augé Marc, 45

B

Bachofen Johann, 35, 81

Bailey F.G., 104, 105, 107, 181

Balandier Georges, 5, 14, 43, 44, 45, 46, 50, 81, 102, 111, 133, 159, 180, 182

Banton Michaël, 42, 180

Bastide Roger, 136

Bayart Jean-François, 46, 49, 181

Bazin Jean, 125, 127, 181

Beattie John, 21, 42, 89

Bellah Robert, 160

Bellier Irène, 99
Benedict Ruth, 37,82
Berger Peter, 149, 181
Boas Franz, 37, 58, 84
Bohannan Paul, 27, 74
Boissevain Jeremy, 175
Bonald Louis de, 76, 100, 147
Bonte Pierre, 76
Boserup Esther, 77, 181
Boudon Raymond, 99
Bourdieu Pierre, 14, 23, 24
Bourricaud François, 15, 99, 180
Burling Robbins, 26, 49, 180

c

Camara Sori, 111
Chevallier Jacques, 69
Chrétien Jean-Pierre, 181
Claessen Henri, 180
Clastres Hélène, 60
Clastres Pierre, 7, 47, 48, 59, 113,124,180
Clegg Stewart, 23, 24, 180
Clévenot Michel, 151
Cohen John, 130, 181
Coleman John, 29
Collard Chantal, 79, 181
Comte Auguste, 100, 119, 147
Constantin François, 181
Copans Jean, 8, 45

Coquery-Vidrovitch Catherine, 39

Cordellier Serge, 69, 130

Coulon Christian, 181

Crozier Michel, 29

D

Dahl Robert, 28, 180

Damas David, 54, 180

Davie Maurice, 124

Deliège Robert, 91, 181

Descola Philippe, 59

Desroche Henri, 146, 181

Deutsch Karl, 137

Digard Jean-Pierre, 56

Diogène Laërce, 87

Dumont Louis, 47, 91

Durkheim Émile, 6, 7, 35, 53, 147, 166

Duval Maurice, 47

E

Easton David, 7, 99, 109, 114, 181

Emmanuel Arghiri, 137

Engels Friedrich, 36, 37, 39, 147

Evans-Pritchard Edward, 19, 28, 41, 56, 73, 77, 103, 180

F

Fallers Lloyd, 74

Faron L.C., 130
Feierabend Ivo, 121
Ferréol Gilles, 92
Feuerbach Ludwig, 147
Filmer Robert, 34
Finley Moses, 88, 108
Firth Raymond, 73
Fleurdorge Denis, 170, 175
Fortes Meyer, 28, 41, 42, 77, 83, 180
Foucault Michel, 23, 24
Franck Gunder, 137
Frazer James, 143, 144, 181
Freud Sigmund, 53
Fried Morton, 42
Friedl Ernestine, 83, 181

G

Galbraith John, 14, 136
Galtung John, 137
Gellner Ernest, 47
George Suzan, 135
Geschiere Peter, 47
Giddens Antony, 23, 24
Girardet Raoul, 161, 182
Gluckman Max, 43, 44, 107, 159, 180
Godelier Maurice, 40, 46, 56, 61, 84, 85, 181
Goody Jack, 26, 49, 77, 180
Graebner Fritz, 37
Graham Hugh, 121

Grawitz Madeleine, 180
Griaule Marcel, 175
Grotius, Hubert de Groot, 33, 34
Grousset René, 128
Guiart Jean, 61
Guillot Philippe, 8
Gurr Tedd, 121
Gurvitch Georges, 146
Guyonnet Paul, 175

H

Handler Richard, 175
Hammond Phillip, 160
Harris Graham, 181
Harris Marwin, 86
Hauriou Maurice, 100
Heiberg Marianne, 175
Herrenschmidt Olivier, 91
Herzfeld Michaël, 175
Heusch Luc de, 142
Hobbes Thomas, 33
Hobsbawn Eric, 102, 181
Hoselitz Bert, 102

I

Izard Michel, 38, 46, 66, 180

J

Jamous Raymond, 57

Jaulin Robert, 106

Jeudy Henri-Pierre, 48, 175, 181, 182

K

Kardiner Abram, 37, 100

Karsten Rafaël, 67, 181

Kertzner David, 49, 173, 175, 182

Kimberley Ronald, 160

Kopytoff Igor, 88, 180

L

Labouret Henri, 56

Labrousse Alain, 130

Lapassade Georges, 100

Lapierre Jean-William, 98, 110, 180, 181

Latour Éliane de, 126

Leach Edmund, 19, 43, 44, 104, 180

Le Blanc Charles, 151

Laca Jean, 180

Lee Richard, 54

Lemieux Vincent, 74

Leroi-Gourhan André, 124

Lévi-Strauss Claude, 46, 47, 53, 54, 124, 164, 180

Lewellen Ted, 46, 180

Lewin Kurt, 15

Linton Ralph, 37, 92

Locke John, 33, 149
Loisy Alfred, 147
Lombard Jacques, 43, 62, 80, 89, 180
Losonczy Anne-Marie, 178
Lourau René, 100
Lowie Robert, 36, 37, 38, 39, 180
Lubbock John, 35

M

Maffesoli Michel, 56
Maine Henry Sumner, 34, 35, 37
Mair Lucy, 42
McLennan John, 35
Maistre Joseph de, 76, 100, 128, 147
Malinowski Bronislaw, 37, 40, 41, 100, 103
Malthus Thomas, 77, 111
Maquet Jacques, 89, 181
Marshall Lorna, 54
Marx Karl, 19, 23, 24, 73, 86, 121, 147
Massardier Gilles, 175
Matta Roberto da, 166
Mauss Marcel, 54
Mead Margaret, 37, 82
Médard Jean-François, 71, 90
Meillassoux Claude, 45, 78
Menget Patrick, 60
Mensching Gustav, 154, 181
Mercier Paul, 43
Merton Robert, 103

Métraux Alfred, 102
Middleton John, 42, 130, 181
Miers Suzan, 88, 181
Mills C. Wright, 14, 19
Montesquieu Charles de, 34, 100
Morgan Lewis, 34, 35, 36, 37, 56
Muller Jean-Claude, 6, 7, 180
Mumford Lewis, 111

N

Nadel Siegfried, 18, 64, 180
Namer Gérard, 162, 182
Nora Pierre, 172, 182
Noreck Jean-Pierre, 92

O

Oberg Karl, 28, 38
Olivier de Sardan Jean-Pierre, 126

P

Paulme Denise, 78
Parsons Talcott, 14, 99, 103, 181
Perrot Claude-Hélène, 45, 182
Pourcher Yves, 7, 175
Powell Bingham, 114, 181
Prebisch Raul, 137
Proudhon Pierre-Joseph, 128

R

Radcliffe-Brown Alfred, 20, 21, 37

Ranger Terence, 181

Reszler André, 161

Rey Pierre-Philippe, 127, 129

Rivière Claude, 45, 46, 49, 94, 125, 181, 182

Rostow Walt, 136

Rousseau Jean-Jacques, 33, 160

S

Sahlins Marshall, 54, 56, 61, 124, 180, 181

Sauvy Alfred, 111, 133

Schapera Isaac, 180

Schmidt Wilhem , 37

Sennett Richard, 15, 180

Service Elman, 59

Sfez Lucien, 172, 182

Sironneau Jean-Pierre, 161

Skalnik Peter, 180

Soto Hernando de, 124

Soustelle Jacques, 67

Southall Aidan, 38, 42, 61, 74, 180

Spencer Herbert, 7, 38

Stern Henri, 75

Steward Julian, 39, 42

Swarz Marc, 46, 180

T

Tacite, 34

Tait David, 42

Tardits Claude, 65, 75, 143, 181

Terray Emmanuel, 38, 39, 45, 48, 65, 108, 125, 126, 127, 181

Testart Alain, 88

Tönnies Ferdinand, 35

Tornay Serge, 80

Tuden Arthur, 46, 180

Turner Victor, 43, 44, 46, 104, 180, 181

U

Ul-Haq Mahmoud, 137

V

Vansina Jan, 65, 180

Verdier Raymond, 121, 181

Vidal Claudine, 65

Vincent Jeanne-Françoise, 142, 182

W

Wachtel Nathan, 123, 181

Weber Max, 13, 16, 23, 24, 102, 147, 148, 180, 182

White Leslie, 39

Wilson Monica, 21

Wittfogel Karl, 39, 85, 86, 181

Z

Zempléni Andras, 178

Index thématique

A

Arbitrage, 42, 105

Autocratie, 116, 117

Autorité, 15, 25, 26, 27, 60, 74, 115, 116, 141, 142

B

Bande, 53, 54

Bureaucratie, 64, 65, 67, 116, 138, 177, 178

C

Caste, 60, 75, 90-93

Centralisation, 25, 43

Chefferie, chef, 19, 26, 41, 47, 48, 57-63, 74, 75, 80

Clientélisme, 27, 28, 90

Colonisation, 5, 22, 62, 132, 133, 134, 152, 177

Communauté, 34, 35, 116

Communisme, 36, 37, 162, 163

Conflit, 22, 43, 44, 55, 120-124

Contrainte, 18, 20, 23-30, 63, 110, 112, 115, 134

Coutume, 92, 104, 120

D

Démocratie, 69, 94, 117, 135, 154, 155, 174

Dépendance, 27, 137

Despotisme oriental, 85, 86

Développement, 37, 136, 137

Domination, 16, 23-25, 31 40, 86, 124, 177

Dynamique sociale, 7, 8, 43, 44, 104, 107, 117, 120-138, 173, 174, 178

E

Élection, 164, 165, 168

Empire, 16, 68

Esclavage, 39, 75, 86-89, 93, 126, 127

Ethnie, 129-132

F

Féodalité, 89, 90

Fonctionnaire, 22, 64, 66, 67, 113, 131, 134

G

Gens, 34, 35, 36

Gouvernement, 35, 42, 55, 64, 115, 129, 130, 131, 132, 144, 145, 149

Guerre, 124-129

I

Idéologie, 24, 66, 115, 117, 126, 161, 173, 178

Institution, 59, 99-101, 122, 147-148

J

Justice, juridique, 5, 34, 67, 70, 120, 131, 142

L

Légitimité, 16, 23, 58, 64, 153, 157, 161, 165, 167

Loyalisme, 27, 113, 115

M

Marxisme, 23, 24, 86, 121

Mobilisation, 115, 116, 137, 164

N

Nation, 68, 69, 156, 157, 177

Négociation, 28, 29

P

Partis, 30, 117, 134, 138

Potlatch, 26, 58, 59, 84

Pouvoir, 9, 12-31, 34, 45, 60, 123, 141, 142, 147, 170, 177

R

Régime, 99, 109

Rite, 21, 104, 158-176

Royaume, royauté, 64, 65, 66, 142-145

S

Sanction, 18, 20-23, 168

Souveraineté, 16, 17, 33, 38, 142, 144, 147, 148

Stratégie, 24, 29, 76, 95, 164

Succession, 26, 27

Symbolisme politique, 104, 159, 160, 170-173, 176

Système, 41, 44, 52, 99, 103, 109-116, 122

T

Tradition, 101, 102, 104, 112, 118, 132, 153, 174, 175

Tribalisme, 56, 129, 130-132

V

Vengeance, vendetta, 41, 56, 120, 121, 125

Violence, 23, 24, 30, 124, 127, 141